أبو يعرب المرزوقي

تجليات الفلسفة العربية

منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية

محمد الحبيب المرزوقي (أبو يعرب)

- مواليد سررت ١٩٤٧م
- إجازة في الفلسفة جامعة السوربون ١٩٧٢م.
- دكتوراه الدولة١٩٩١م.
- أستاذ الفلسفة كلية الآداب – جامعة تونس الأولى.
- مدير معهد الترجمة (بيت الحكمة) – تونس.

من مؤلفاته:

- مفهوم السببية عند الغزالي ١٩٧٩م
- الاجتماع النظري الخلدوني ١٩٨٣م
- الإبستمولوجيا البديل ١٩٨٦م
- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ١٩٩٤م
- آفاق النهضة العربية ١٩٩٠م
- العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني ٢٠٠٠م
- وحدة الفكرين الديني والفلسفي- دار الفكر-دمشق
- آفاق فلسفة عربية معاصرة – دار الفكر – دمشق
- شروط نهضة العرب والمسلمين – دار الفكر – دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

تجليات الفلسفة العربية

منطق تاريخها من خلال منزلة الكلّي

في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

تجليـات الفلسـفة العربيـة: منطـق تاريخهـا مـن خـلال
منزلة الكلّي في الأفلاطونية / أبو يعـرب المرزوقـي .-
دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.- ٥٥٢ص؛ ٢٥سم.
١-١٨٩,١ م ر ز ت   ٢- العنوان   ٣-المرزوقي
مكتبة الأسد
ع- ٢٠٠١/٨/١٥٦٠

أبو يعرب المرزوقي

تجليات الفلسفة العربية

منطق تاريخها من خلال منزلة الكلّي

في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية

الرقم الاصطلاحي: ١٥٠٢,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-57547-960-5
الرقم الموضوعي: ١٤٠
الموضوع: المنطق
العنـوان: تجليات الفلسفة العربية
منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي
في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين
التـأليـف: أبو يعرب المرزوقي
الصف التصويري: دار الفكر-دمشق
التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية-دمشق
عدد الصفحات: ٥٥٢ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى
شعبان ١٤٢٢هـ
تشرين أول (أكتوبر) ٢٠٠١م

الإهداء

إلى رفيق العمل والجهاد

إسهاماً في النهضة والبعث..

أخي الأكبر وصديقي الأعز

المرحوم الشيخ حسن المرزوقي

المحتوى

مُقَدِّمَة

١- إشكالية الكلي وأبعادها

٢- إطار المسألة وأهميتها

٣- الخطة والمنهج

١- إشكالية الكلي وأبعادها

يمثل التحول الفلسفي والعلمي الذي تمخض عن حل أرسطو لأزمة التواطؤ[1] التي مرّ بها العلم اليوناني، في عصره الذهبي، أبرز النتائج الإبستمولوجية للدور الذي أداه مفهوم **التناسب الرياضي والكلي المنطقي** في

---

(١) كانت أزمة التواطؤ (Synonymie) في الفلسفة اليونانية، النظير الميتافيزيقي لأزمة المنْطِق (Le rationnel) في الرياضيات اليونانية. فاكتشاف الكم الأصم (L'irrationnel)، في الرياضيات القديمة، شوش مفهوم العدد الطبيعي الذي كان مُنْطقاً في شكليه الصحيح والكسري. ولم تستطع الرياضيات اليونانية تخطي هذه الأزمة، رغم محاولات المقالة العاشرة من أصول إقليدس، لبقائها، حبيسة الكيفي ومبدأ عدم تواصل الأجناس (L'incommunicabilité des genres). وإذا كان المقدار الأصم علة التشويش الذي أصاب مفهوم العدد بمعناه التقليدي، فإن الاشتراك (Homonymie) السوفسطائي، بما هو عبارة اللامتواطئ واللاوجود، هو علة تشويش المتواطئ والوجود بمعناه التقليدي. وأفلاطون، المدرك لأهمية المقادير الصماء (خاصة تيتاتوس ١٤٧ أ وما بعدها، وكذلك النواميس ٨٢٠ أ وما بعدها) هو عينه الذي أحس إحساساً دقيقاً بأهمية اللاوجود السوفسطائي (السوفسطائي ٢٣٧ أ وما بعدها).

لكن نظرية المثل، رغم هذين الإدراكين الحادين، جاءت حلاً حائلاً دون تجاوز الأزمتين، لذلك كان الحل الأرسطي مستنداً إلى مفهوم التناسب (L'analogie) عامة، والتناسب الرياضي (La proportionnalité) خاصة، بديلاً عن مفهوم التواطؤ، اعتماداً على مفهوم النسبة كما حدده أدقسس، وصاغه إقليدس (المقالة الخامسة، الحد الخامس، ٥.٧) فجعل موضوع العلم قابلاً لأن يتجاوز المتواطئ دون أن يقع في المشترك.

وهذا التناسب الميتافيزيقي هو الذي يعود إليه مفهوم الكلي في الميتافيزيقا (الميتافيزيقا الجيم ٢، ١٠٠٤ أ ٢٢ وما بعدها)، بحيث أصبحت جميع العلوم الأرسطية مستندة إليه كما يتبين من كتاب النفس، والسماع، وأجزاء الحيوان، والمواضع الجدلية حيث نجد أن الوحدة الموضوعية لهذه العلوم ليست تواطئية، وإنما هي تناسبية، بمعنى يحاول التوسط بين الكلي الأفلاطوني المعقول والكلي السوفسطائي المحسوس.

الفلسفة القديمة وما تلاها من الفلسفات المؤلفة منها، خلال المرحلة الفاصلة بين أرسطو وبداية الفلسفة العربية[١].

فقد أصبح الكلي، بما هو المعلوم معرفياً والقائم وجودياً - طبيعياً، محور كل تفكير علمي في المنطق والرياضيات (صورة المعلوم وعلمها) وكل تفكير فلسفي نظري في أسسهما الميتافيزيقية (صورة الموجود الطبيعي وعلمها)[٢]. كما أصبح الكلي، بما هو المعمول عملياً والقائم وجودياً - شريعياً، محور كل تفكير علمي في التاريخ والسياسيات (صورة المعمول وعلمها) وكل تفكير فلسفي عملي في

---

(١) وتمتد هذه المرحلة من القرن الثالث قبل الميلاد (بداية المرحلة الهلنستية) إلى نهاية القرن السابع بعده (بداية المرحلة العربية) عندما عوضت العربية اليونانية في دور لغة العلم العالمية. وقد دامت هذه المرحلة العربية إلى نهاية الخامس عشر، عندما أدى سقوط غرناطة (١٤٩٢م) وسقوط القاهرة (١٥١٦م) إلى سيادة اللاتينية في الغرب، ولغات الأمم الإسلامية الأخرى في الشرق وتضاؤل دور العربية التدريجي.

(٢) إن عدم التطابق بين علم صورة المعلوم النظري وعلم صورة الموجود الطبيعي أو المنطق والميتافيزيقا، في فلسفة أرسطو خاصة، والفلسفة القديمة عامة يعود إلى الدور الذريعي أو الدور الأرغانوني للمنطق الأرسطي الناتج عن اختلاف هذه العلاقة، بما هي مضافة إلينا وبما هي في ذاتها، حيث يحصل التطابق بين صورة المعلوم وصورة الموجود الطبيعي. ومعنى ذلك أن هذا التطابق يحصل في الغاية، عندما يمكّن الدور الأرغانوني للمنطق من تحقيقه، مما يجعل المنطق الأرسطي، الذي يغلب عليه الدور الأرغانوني، علم موانع التطابق بين صورة المعلوم النظري وصورة الموجود الطبيعي. وعندما تزول هذه الموانع يحصل التطابق. وإذن فعلم صورة المعلوم هو عينه علم صورة الموجود الطبيعي، إذا خلصناه من المرحلة الإعدادية التي تبرئ صورة المعلوم من التشويش السوفسطائي والجدلي (التبكيتات السوفسطية والمواضع)، إذ بذلك تتحقق شروط الصحة الصورية للعلم (التحليلات الأولى) وشروط الصحة المادية للمطابقة بين الصورتين (التحليلات الثانية). وقد أدرك علم الكلام هذا التطابق في الغاية فاعتبر المنطق جوهر الميتافيزيقا الأرسطية.. وسيبرز هذا التطابق بوضوح أشد عند المثاليين الألمان، وخاصة عند هيجل الذي جعل وظيفة التخليص الأرغانونية من مهام الفينوميولوجيا أو ظاهراتية تجارب الروح الناظرة خاصة (انظر ترجمة الأول، مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت ....) بما هي تربية للذات العارفة، فحقق بذلك المطابقة بين المنطق والميتافيزيقا، أو بين صورة المعلوم النظري وصورة الموجود الطبيعي، لاتحاد المعلوم والموجود، أو العقل والواقع، اتحاداً جدلياً. وهذا الاتحاد هو العلم المطلق، بما هو المعنى العميق لفلسفة الهوية (L'identité)، من بارمنيدس إلى هيجل، بتوسط انقلاب الوجود بما هو جوهر إلى الوجود بما هو ذات، وهو انقلاب حصل حصولاً متعالياً لاهوتياً وناسوتياً في الأفلاطونيات المحدثة الوسيطة العربية واللاتينية، كما نبينه في الفصول اللاحقة.

أسسهما الميتاتاريخية (صورة الموجود الشريعي وعلمها)[١][٢]. وذلك إلى صياغة الإشكالية بالصورة التي سنعالجها في هذه المحاولة، وهي الصياغة المحددة لمنزلة

---

(١) إن عدم التطابق بين علم صورة المعمول وعلم صورة الموجود الشريعي (أو القيمة) أو بين التاريخي والميتاتاريخي، في فلسفة أفلاطون خاصة وفي الفلسفة القديمة عامة، يعود إلى الدور الذريعي أو الأرغانوني للتاريخ الأفلاطوني الناتج عن اختلاف هذه العلاقة بما هي مضافة إلينا، وبما هي في ذاتها، حيث يحصل التطابق بين صورة المعمول وصورة الموجود الشريعي. ومعنى ذلك أن هذا التطابق يحصل في الغاية، عندما يمكّن الدور الأرغانوني للتاريخ من تحقيقه، مما يجعل التاريخ الأفلاطوني، الذي يغلب عليه الدور الأرغانوني، علم موانع التطابق بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي. وعندما تزول هذه الموانع يحصل التطابق. وإذن فعلم صورة المعمول هو عينه علم صورة الموجود الشريعي، إذا خلصناه من المرحلة الإعدادية التي تبرئ صورة الموجود الشريعي من التشويش السوفسطائي والجدلي (المحاورات الخلقية والسياسية المعدة للجمهورية والنواميس)، إذ بذلك تتحقق شروط الصحة الصورية للعمل (الجمهورية والسياسي) وشروط الصحة المادية للمطابقة بين الصورتين (النواميس). وقد أدرك علم الكلام هذا التطابق في الغاية فاعتبر التاريخ الفلسفي جوهر الميتاتاريخ الأفلاطوني. وسيبرز هذا التطابق بوضوح أشد عند المثاليين الألمان كذلك، وخاصة عند هيجل الذي اعتبر وظيفة التخليص الأرغانوني من مهام فلسفة التاريخ أو ظاهرات تجارب الروح العاملة خاصة، بما هي تربية للذات العاملة الجماعية، فحقق بذلك المطابقة بين التاريخ والميتاتاريخ، أو بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي، لاتحاد المعمول والمشروع أو العقل والواقع الشريعي اتحاداً جدلياً (مبادئ فلسفة القانون). وهذا الاتحاد هو العمل المطلق بما هو المعنى العميق لفلسفة الهوية التي تعتبر، بانقلاب جدلي سنحلل مراحله فيما بعد، الواقع واجباً وما عداه من أوهام الذات أو سبيل الضلالة بالمعنى البارميديدي، ولكن في مجال القيم.

(٢) ما طبيعة هذين العلمين اللذين أطلقنا عليهما اسم علم موانع التطابق بين الصورتين في النظر والعمل (الهامشين السابقين على هذا)؟ إن علم موانع التطابق بين صورة المعلوم النظري وصورة الموجود الطبيعي (= الوظيفة الأرغانونية للمنطق) الذي منع المنطق باختلاطه به، من أن يبدو كما هو عين الميتافيزيقا، في الفلسفة القديمة والوسيطة، وعلم موانع التطابق بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي (= الوظيفة الأرغانونية للتاريخ) الذي منع التاريخ، باختلاطه به، من أن يبدو كما هو عين الميتاتاريخ، في الفلسفة القديمة والوسيطة، يمثلان مادتي المعيارية النظرية والعملية (الأكسيولوجيا النظرية والعملية) اللتين ظلتا عديمتي التحديد من حيث وضعهما الإبستمولوجي. فهما مترواحتان بين إبستمولوجية النظر والعمل ومعياريتهما، لذلك يمكن أن نعتبر الأولى علماً لأخلاق المعرفة، والثانية علماً لأخلاق العمل، أو إن شئنا الأكسيولوجيا في النظر والعمل الناتجة عن ملاحظة الفارق بين الواجب والحاصل منهما. والأول يكون فيه التطابق بين الصورتين، والثاني يكون فيه عدمه، مما يؤدي إلى نسبة هذا العدم إلى الموانع التي أشرنا إليها، بما هي عائدة إلى نفس العالم أو العامل. وقد ولّد العلمان المعياريان، باختلاطهما بالمنطق وبالتاريخ، انفصاماً في كل منهما. فقد أصبح المنطق، بما هو أرغانون، علم نفس المعرفة وأخلاقها، وبما هو علم بحق مردوداً إلى الميتافيزيقا، وأصبح التاريخ، بما هو أرغانون، علم نفس العمل وأخلاقه، وبما هو علم بحق مردوداً إلى الميتاتاريخ. وبذلك استحال أن =

الكلي في الفلسفة العربية نقداً للواقعية وتأسيساً للاسمية التي كانت غاية النهضة العربية الأولى وبداية النهضة الثانية.

لكن التأرجح الأرسطي بين واقعية المعقول الأفلاطوني وواقعية المحسوس السوفسطائي[١]، مكّن الفكر اليوناني من العودة، في الأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى كلي واقعي ألّه المثل الرياضية المنطقية، والقيم السياسية التاريخية، بفضل نظرية العقول الفائض بعضها عن البعض والمسيرة للآلة الفلكية[٢]، وللفاعلية المعرفية، (فيض الكليات من العقل الفعّال على العقل الإنساني المنفعل في النظر والعمل)، والوجودية (فيض الكليات على المادة الأولى المنفعلة)، مثلما تعيّن ذلك في فلسفة الفارابي التي تمثل أحسن تمثيل الصياغة الأولى للأفلاطونية المحدثة العربية، حيث يلتقي، بحكم مزيج غريب، أفلاطون وأرسطو في حل أفلوطين[٣].

= يصبح المنطق والتاريخ علمين إيجابيين بحق. وحتى عندما حدث النكوص إلى الأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالتوراتية المحدثة، في الفلسفة الألمانية الحديثة، فإن هذا الانفصام لم يَزُلْ، بل هو ازداد عمقاً فأصبح المنطق الأرغانوني فينومينولوجيا. وأصبح التاريخ الأرغانوني فلسفة تاريخ، وأصبح المنطق، بما هو علم، نومينولوحيا أو منطقاً ميتافيزيقياً (المنطق الهيحيلي)، وأصبح التاريخ، بما هو علم، تاريخ فلسفة، مع الحط من الأولين بما هما ظاهر العقل، والرفع من الثانيتين بما هما باطنه.

(١) والمقصود بواقعية المحسوس السوفسطائي أساس النسبية السوفسطائية المطلقة التي تجعل من الإنساني معياراً للأشياء. فالنسبية لا تعد نسبية إلاّ بالإضافة إلى إطلاق يقابل بين ما هو إضافي إلى الإنسان وما هو في ذاته. أما إذا اعتبرنا أن ما هو في ذاته لا معنى له ولم نبق إلاّ على ما هو إضافي إلى الإنسان العيني فإننا قد جعلناه مطلقاً، أي إن المضاف إلى زيد مطلق ما دام ليس معداً كذلك بالمقابلة مع ما هو في ذاته، وكذلك الشأن بالنسبة إلى أي مدرك. فتصبح المدركات مطلقات وهو المقصود بالواقعي الحسي أو الكلي الحسي بما هو واقعي. ولولا ذلك لما قال السوفسطائيون بإمكانية التواصل، إذ من شروطه وجود هذا الكلي الواقعي المحسوس الإضافي إلى الإدراك الإنساني (وتمييزه عن الإضافيات الظرفية كإدراكات المحرور أو السكران إلخ...).

(٢) نظرية العقول المحركة للآلة الفلكية تستمد جذورها من مقالة اللام الأرسطية (١٠٧٣ أ ١٢ – ١٠٧٤ أ ١٤) بما هي منظومة يفسّر بها غيرها، وهي تستمد أساسها من نظرية الفيض بما هي منظومة تُفَسَّر بغيرها (أفلوطين، التاسوعات V ١.٧).

(٣) وقد حاول دوهام في الباب الثالث من الجزء الرابع من كتابه نظام العالم تفسير المراحل التي أدت إلى هذا المزيج وهو تفسير سنحاول مناقشته في الفصول اللاحقة:

Pierre Duhem - *Le système du monde* IV, les 3 derniers chapitres pp. 311 - 584 ، وقد نقلنا هذا الباب إلى العربية وصدر بعنوان مصادر الفلسفة العربية عن بيت الحكمة – قرطاج ١٩٨٩م

وفعلاً، فإن اختيار أرسطو لحل وسط بين واقعية أفلاطون العقلية التي تعتبر العقلي موجوداً عينياً واقعياً (له قيام خارج الذهن هو غير المحسوس)، وواقعية السوفسطائيين الحسية التي تعتبر الحسي موجوداً عينياً واقعياً (له قيام خارج الذهن هو المحسوس) أي حل وسط جعل هذا الكلي عاماً في الأذهان عقلياً وخاصاً في الأعيان حسياً، قد ربط منزلة الكلي في العلوم النظرية (الرياضيات والمنطق خاصة)، وفي العلوم العملية (السياسيات والتاريخ خاصة) بمسألة أعم منها لكونها تتعلق بجذر المعلوم والمعمول أو الموجود الطبيعي والشريعي، أعني منزلة الكلي الأنطولوجية في الفلسفة منذ أشهر منظومتيها الأوليين، أي الأفلاطونية والأرسطية، إلى الآن.

فلا غرابة عندئذ أن تكون جميع الإشكالات الدائرة حول هذه المنزلة منطلقة من الحل الأرسطي الذي، لكونه حلاً وسيطاً، جعل مثل هذا المزيج الغريب الذي أشرنا إليه، يصبح أمراً ممكناً. فالمحرك الأول في السماع (المقالة الثامنة) أصبح، في الميتافيزيقا (مقالة اللام) عقلاً غاية غيره يتحرك بتأمله (العقول الفلكية) أو يتحرك بالشوق إليه (الطبائع السفلية). مما جعل الأفلاطونية المحدثة العربية صاحبة الفيض المتدرج من العقل إلى النفس إلى المادة، تنتسب بنفس الوجاهة إلى الأرسطية انتسابها إلى الأفلاطونية بتوسط علمي النفس الشخصية بالنسبة إلى الأولى، أو الشخصية والكلية بالنسبة إلى الثانية.

وفعلاً فالمثل، منطقية كانت أو رياضية[1]، ليست عند أرسطو إلاّ كليات جوهرية[2] فصلها أفلاطون عن تعينها الحسي واعتبرها، بما هي مفارقة، عين قيام الموجودات العينية، وهي عنده لا تنفصل عنها إلاّ منطقياً لكونها متعينة فيها، بل هي نفس تعينها. لكن الأجناس والأنواع، رغم كونها كليات، تظل عنده، بالمقابل مع الأعراض، جواهر وإن كانت جوهريتها تلك دون جوهرية

(١) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى ٦، ٩٨٧ ب ٢٩ وما بعدها حيث يبين أرسطو المصدر المزدوج لنظرية المثل الأفلاطونية: الرياضيات الفيثاغورية والبحوث المنطقية السقراطية.

(٢) أرسطو، المقولات، ٥، ٢ أ ١١ - ١٥

الأعيان[١]. لذلك ظلت منزلة الكلي عنده على ما كانت عليه وجودياً ومعرفياً قبله، بل إنها قد أصبحت أعصى على الفهم مما كانت عند أستاذه لتعارضها مع نظرية العقول المفارقة الواردة في مقالة اللام، وخاصة نظرية أول العقول التي لا يمكن أن تعد منحولة عليه[٢]. إذ كيف يمكن القبول ببعض المعقولات القائمة بذاتها أو المثل دون البعض الآخر، خاصة وأن نسبة الكائنات التي تحركها هذه المعقولات العقول إليها، وإن لم تكن من جنس النسخة بالمعنى الأفلاطوني، فهي نسبة الناقص إلى التام، ومن ثم فوظيفة العقول بالإضافة إليها هي عين وظيفة المثل، مما قد يجعل العشق المحرك للموجودات الدنيا حلاً لفظياً من جنس المشاركة الأفلاطونية على حدّ تعليق أرسطو نفسه عليها[٣].

إن عدم التحديد الواضح لمنزلة الكلي الأنطولوجية، والتردد بين واقعية أفلاطون العقلية وواقعية السفسطة الحسية أبقيا على غموض موضوع النظر في المنطق والرياضيات، بوصفه الوجه النظري من هذا الكلي في علم صورة المعلوم، إذ إن المنطق والرياضيات هما سبيلا التعبير عن المعقول النظري الممكنان. كما أبقيا كذلك على غموض موضوع العمل في التاريخ والسياسيات، بوصفه الوجه العملي من هذا الكلي في علم صورة المعمول، إذ إن التاريخ والسياسيات هما سبيلا التعبير عن المعقول العملي الممكنان. **وإذن فمسألة المنزلة الأنطولوجية للكلي مسألة خطيرة، إذ إن تحديدها هو الذي يحكم تحديد منزلة المنطق والرياضيات نظرياً، والتاريخ والسياسيات عملياً، ومن ثم فهو الذي يفسّر تاريخ هذه العلوم، بما هو تاريخ لما لاقته من عقبات حالت دونها والبلوغ إلى التحديد الدقيق لموضوعاتها ولطبيعة**

(١) المقابلة بين الجواهر الأول والجواهر الثواني: الجوهرية لا تزيد ولا تنقص بمعنى أن الجواهر الأولى بما هي أعيان لا تتفاضل جوهرياً، لكن المقابلة بين الجواهر الأولى أو الأعيان والجواهر الثواني أو الأنواع والأجناس أمر حقيقي يعلل حاجة الثانية إلى الأولى محلاً لها. ومن ثم فإن فضل الجواهر الأولى على الثواني ينتج عن تفاضل الجواهر الثواني فيما بينها من حيث القرب والبعد من التعين الجوهري. فالأنواع أشد جوهرية من الأجناس. المقولات ٥، ٢ ب ٦ - ١٠.

(٢) أرسطو، الميتافيزيقا، اللام، الفصل السابع، ١٠٧٢ أ ١٧ - ١٠٧٣ أ ١٢

(٣) أرسطو، المرجع نفسه، ٩٩٢ أ ٢٧ - ٢٩

عملها، فظلت عرضة لما سنرى من انحرافات أكسيولوجية وإبستمولوجية حددت معالم العقل الإنساني خلال تاريخه الوسيط، بما هو خاتمة للقديم، وفاتحة للحديث، ومن ثم بما هو وسيط يعسر تحصيل طبيعته ودوره[1].

وفعلاً، فإن موضوعي هذين الزوجين من العلوم النظرية والعملية وجودياً وصورتيهما معرفياً يتحددان استناداً إلى طبيعة الكلي ومنزلته الوجودية عامة، قبل هذا الفصل بين المعقول النظري والمعقول العملي، وذلك في جميع الفلسفات، مما يجعل الاختلاف بينهما راجعاً إلى الاختلاف حوله بوصفه الجذر المشترك بين النظري والعملي: واقعية المعقول الأفلاطوني، وواقعية المحسوس السوفسطائي، حل أرسطو الوسط. **وهذه المنازل الثلاث للكلي هي التي يتعين فيها الوضع الوجودي للكلي بما هو عينٌ عقليةٌ مفارقةٌ عند الأول، ينفعل بها العقل من خارج، أو عَيْنٌ حسيّةٌ مفارقةٌ ينفعل بها الحس من خارج عند الثانية، أو صورةٌ عقليةٌ متعيّنةٌ في المحسوس عند الثالث، فتجمع بين الانفعالين العقلي والحسي.**

لكن هذا الحل الأرسطي، عند تمحيصه، لا يختلف عن الحل الأفلاطوني إلاّ بضرب وجود الكلي وضرب علمه، أمّا واقعيتُه فهي مسلمةٌ منهما. فالكلي،

(١) إن الوسائط عسيرة التحديد دائماً لكونها وسائط، فهي بحكم توسطها تقبل الرد إلى أحد حديها أيّاً كان، فترد إلى المتقدم حطّاً من دورها، أو يُرد إليها المتأخر رفعاً من شأنها، وذلك ما كان عليه مآل الفلسفة العربية واللاتينية الوسيطتين. ولما كان الرداد مدفوعين بالميل إلى الحط أو إلى الرفع من شأن هذه الوسائط، فإن وضوح الدوافع يلغي نزاهة النتائج دون أن يزيل عسر المحاولة. ومعنى ذلك أننا، حتى لو فرضنا خلو المحاول من هذه الدوافع، فإننا لن نستطيع ضمان البلوغ إلى تحديد طبيعة هذه المرحلة ودورها. لكن ذلك لا يمنع من تنسيب هذا العسر، استناداً إلى كونه لا يخص المراحل الوسيطة إلاّ إذا ظننا أن المتقدم والمتأخر اللذين تتوسطهما هذه المراحل، يمثلان بداية ونهاية مطلقتين. أما إذا أدركنا أن جميع المراحل المعلومة للإنسان لا يمكن التعامل معها إلاّ بوصفها وسائط لها ما قبلها ولها ما بعدها، فإن القضية بعمومها تصبح ذات بعدين:

* الأول، هو العسر الحقيقي لتحديد خصائص إحدى المراحل الفلسفية عامة، وهو هدفنا.
* الثاني، هو العسر الناتج عن عدم التخلص من دوافع الحط والرفع من شأن هذه المراحل، وهو لا يعنينا.

والبعد الأول فلسفي علمي، وهو قابل للحل الذي يرضي العقل، أما الثاني فهو أجنبي عن الهم الفلسفي، ويعود إلى التنافس بين الأمم حول دورها في التاريخ الإنساني ويرجع إلى حس الفخر عند الشعراء والساسة ولا يعنينا إطلاقاً.

العام تصوُّراً في العقل، عينيّ وجوداً في الأشخاص، وهو، بما هو عينيّ، يمثل الثابت الواقعي في السيلان الأبدي، ثباتاً يتحقق في الصور النوعية للأنواع الحية التي تمثل أرقى أشكاله الطبيعية[(1)]. وإذن، فالكلي ليس العام بما هو مدلول اللفظ – إذ هو عندئذ يقتصر على اشتراك اللفظ – بل هو المتواطئ الذي هو صورة عينية في الوجود، يختلف ضرب وجودها بين المفارقة والمحايثة، ولكنه يظل، في الحالتين، واقعيّاً. واختلاف ضرب الوجود هو الذي يحدد ضرب المعرفة، الغنية عن الحس، أو المحتاجة إليه، دون أن ينفي عنها في الحالتين طابع التقبل من خارج.

أما الخلاف مع السفسطة، فهو حول تجاوز صورة المعقول لصورة المحسوس بخاصيتي الإطلاق والثبات المثبتتين عند أفلاطون وأرسطو والمنفيتيْن عندها دون نفي الواقعية المحسوسة مع ذلك. لذلك عادت المنازل الثلاث إلى منزلتين واقعيتين تُميَّزان بالمقابلة بين المفارقة والمحايثة بما هما ضرب وجود ومعرفة للكلي، وتندمج السفسطة في ثانيتهما[(٢)].

إن هاتين المنزلتين المشتركتين في الواقعية والمتقابلتين بضرب الوجود (المفارقة/المحايثة) وضرب المعرفة (من المعقول إلى المحسوس / أو من المحسوس إلى المعقول) هما اللتان حددتا منزلة الرياضيات والمنطق نظرياً، والسياسيات

---

(١) حتى إن بعض المؤرخين للمنطق الأرسطي اعتبروه مجرد تعميم لعمليات التصنيف الحيوانية التي استمدها أرسطو من محاولاته في التاريخ الطبيعي: بول تانوري

Paul Tannery, Mémoires scientifiques (T. 8, Essais sur le syllogisme, pp. 75 - 108) Publiés par J. L. Heiberg Toulouse - Paris, Ed. Privat et G. Villars 1922.

(٢) ومعنى ذلك أن الواقعية المحايثة التي يقول بها أرسطو، لمجرد كونها، تعتبر الكلي، بما هو صورة متعينة في الأشخاص، قابلاً للوجود الطبيعي في الموجودات المحسوسة، ومن ثم قابلاً للوجود في السيلان الأبدي الذي يتصف به هذا المحسوس، تعد من وجهة نظر أفلاطونية خالصة، منتسبة إلى الفكر السوفسطائي الذي يعتبر مثيل عالم المثل قائم الذات بذاته، ومتضمناً مبادئ ثباته محايثة له تجعله في غنى عن الجواهر المفارقة التي تسنده. ولهذا فلا غرابة أن نرى جميع محاولات أرسطو لتحديد الصور الطبيعية مصحوبة بنوع من استنفاذ الفضل الرياضي (Méthode d'exhaustion) للسيلان الأبدي الذي تمثله المادة بما هي اللاصوري في الحركة: ما بعد الطبيعة مقالة الكاف ٨، ١٠٦٥ أ ١٠ – ٢٥

والتاريخ عملياً، مع غلبة الأولَيَيْن عند الأول، وغلبة الثانِيَيْن عند الثاني[1]، وسيطرة المنزلتين على الفلسفة القديمة والوسيطة إلى حدود الانقلاب الاسمي النظري عند ابن تيمية، والانقلاب الاسمي العملي عند ابن خلدون، كما نبينه في هذه المحاولة.

وهكذا يتضح أن البحث في المسألة الإبستمولوجية المتعلقة بطبيعة شكل العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ)، وبطبيعة موضوعي الزوجين يعود إلى البحث في الجذر الواحد لهاتين المسألتين: **أعني طبيعة المنزلة الأنطولوجية للكلي**، التي من نتائجها منزلة العلمين النظريين، ومنزلته فيهما، ومنزلة العلمين العمليين ومنزلته فيهما: بحيث إن العلاقات الرابطة بين منازل هذه العلوم أفقياً (بين العلمين العمليين أو بين العلمين النظريين)، وعمودياً (بين أحد العلمين النظريين وأحد العلمين العمليين)، ووظائف كل منهما في الفكر الفلسفي تعود جميعاً إلى خاصيات المنزلة الأنطولوجية التي تستند إليها فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو أو الفلسفة التي تمثل ما فيهما من تساند إحداهما إلى الأخرى أعني فلسفة **أفلوطين** كما نبينه في هذه المقدمة مدخلاً عاماً[2].

---

(١) إن هذه الظاهرة من الأمور التي لا يمكن أن تغيب عن بال أي دارس لفلسفة أفلاطون وأرسطو، لكن تفسيرها بالمنزلة الوحودية للكلي هو الذي يعسر إدراك سره دون بناء منظومة بين كل المنازل الممكنة للكلي، بما هي نسق تتحدد عناصره بالتسالب أكثر مما تتحدد بما فيها من مضمون موحب، تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى عناصر النسق الفونولوجي للغة من اللغات، وهو ما سنثبته في الباب الأول الذي ندرس فيه المحددات البنيوية، لمسألة الكلي في الفلسفة عامة وفي الفلسفة العربية خاصة باعتبارها حالة نموذجية صارت الفلسفة من بعدها لا تكون إلاّ على منوالها حتى وإن عارضتها معارضة الموقف الجحودي للموقف الشهودي.

(٢) إن العلاقة الأفقية بين علمي النظر أو بين علمي العمل، والعلاقة العمودية بين الواحد من الأوليين والآخر من الثانيين بما هما مميّزتان للمقابلة بين فلسفتي الواقعية القديمة لا تميزهما فقط بطبيعة العلاقة - مثلاً تقدم الرياضي على المنطقي والسياسي على التاريخي عند أفلاطون والعكس عند أرسطو، أو ارتباط السياسي بالرياضي عند الأول وارتباطه بالمنطقي عند الثاني - بل خاصة بكون شرط العلاقة متوفراً عندهما معاً، أعني وجود الثنائية في النظر - انفصال المنطقي والرياضي - وفي العمل - انفصال السياسي والتاريخي - المؤسسة لوجود العلاقة بين طرفيها والمحددة لطبيعتها وبكون الميل =

تلك هي الخطا الأولى من البحث في هذه المسألة: وهي خطا، بما تولد عنها من تحديد مؤقت لمعالم الإشكال، جعلت من الواجب أن ننطلق من جذرها، وليس من نتائجها، **ذلك أن مسألة المنزلة الأنطولوجية للكلي، في عمومها، أصبحت بؤرة الإشكالات الفلسفية جميعاً الإبستمولوجي منها والإكسيولوجي، أعني من حيث نظريةُ العلم ونظرية العمل، خلال المرحلة العربية التي نهتم بها**، وذلك بحكم التقابل والتساند بين المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية في **الأفلاطونية المحدثة**، ثم بفضل التقابل والتساند بينهما وبين مدونة **الحنيفية المحدثة** (أعني القرآن والحديث) بخصوص بعض العقائد الجوهرية فيها: مثل حرية الفعل الإلهي كونياً وأمرياً[1]، وشخصية الروح وخلودها، وحدوث العالم وفنائه: وهي جميعاً عقائد لا يمكن التوفيق بينها وبين واقعية الكلي بمعناها الأفلاطوني أو الأرسطي أو الأفلوطيني. ولعل صياغة هذه المعضلات وعلاجها الفلسفي هو المميز الأساس للحقبة العربية من تاريخ العقل الإنساني.

وبذلك تصبح مسألة المنزلة التي تشغلها **الرياضيات والمنطق** في الفلسفة العربية[2] جزءاً أولاً من نتائج المنزلة الأنطولوجية للكلي، أما الجزء الثاني منها والذي لا يقل عنها أهمية فهو المنزلة التي تشغلها **السياسيات والتاريخ** فيها.

= إلى تجاوزه ونفيه متوفراً كذلك، وهو ميل نجدُه في سعي الأول إلى رد المنطقي إلى الرياضي في النظر، والتاريخي إلى السياسي في العمل وسعي الثاني إلى رد الرياضي إلى المنطقي في النظر ورد السياسي إلى التاريخي في العمل. وبيّن أن مثل هذه الخصائص، بما هي ظاهرات إبستمولوجية واضحة بحاجة إلى تفسير، إذ هي الظاهرات التي حدَّدت معالم الفكر العلمي والفلسفي طوال الحقبتين القديمة والوسيطة. ولعلها ما تزال فاعلة إلى الآن، بل إن عمل هذين الفيلسوفين وحتى سلوكهما قد امتازا بهذه الخاصيات: فأفلاطون رياضي وحاول مباشرة السياسة بالتزام. وأرسطو منطقي واقتصر على التاريخ للسياسة والدساتير دون مباشرة لها أو التزام. الأول يمارس النظر والعمل ممارسة فعلية ونظرية، والثاني يقتصر على التنظير للعلم والعمل دون ممارسة فعلية لهما.

(١) وهي مقابلة وضعها ابن تيمية في الرد الأقوم لحل مسألة الحرية الإنسانية، الرد الأقوم ص ٧٣ وما بعدها والفتاوي المجلد XI، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٢) وقد كانت هذه المسألة عنواناً للموضوع الأول الذي سجلته في جامعة السوربون ثم عدلت عنه لما تبيّن لي طابعه الجزئي المبتور وضرورة معالجته كاملاً بجزأيه النظري والعملي: وبذلك صار موضوع الرسالة متضمناً للنظر والعمل معاً، أعني لمنزلتهما في الفلسفة العربية.

ومعنى ذلك أن ذروة الردود الكلامية على المنطق، في النظريات، توازيها ذروتها في الردود على السياسة المدنية، في العمليات. وذلك هو البعد الإبستمولوجي من البحث في مسألة الكلي.

ولما كان الهدف من هذه المحاولة هو تحديد منزلة الكلي في بعديه النظري والعملي خلال عصري الأفلاطونية المحدثة العربية وما يفصل بينهما من امتزاج متوتر بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، اخترنا لها العنوان التالي:

منزلة الكلي في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين نموذجاً تحديداً لجدلية الاتصال والانفصال بين الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية الناقلة من منزلة الكلي الواقعية إلى منزلته الاسمية[(١)(٢)].

ويندرج البحث في إطار الحدود التالية:

١ - **فمنزلة الكلي، في الفلسفة العربية الوسيطة، تراوحت بين طرفين،** أحدهما تمثله **الأفلاطونية المحدثة العربية**، والثاني تمثله **الحنيفية المحدثة العربية** بوصفهما متنافستين على دور المرجعية الأولى (في مجالي العمل والنظر الإنسانيين)، بما تحددانه من منازل متقابلة ومتساندة للكلي، وبما تستخرجانه منها من نتائج نظرية وعملية. وبذلك فنحن لا نستعمل كلمة فلسفة في المعنى الاصطلاحي الذي يقابل بين الفلسفة ذات المصدر اليوناني والكلام ذي المصدر الإسلامي، بل نعتبر الفلسفة العربية نسقاً أعم يشمل هذين الرافدين رغم تصادمهما. فالمذهب الاسمي، في الفلسفة العربية الوسيطة، والمذهب الواقعي يوجدان عند أصحاب الفلسفة وتابعيهم من العلماء والمتصوفة وأصحاب الحنيفية وتابعيهما من العلماء والمتصوفة، رغم ميل الأولى إلى الواقعية، وميل الثانية إلى الاسمية.

(١) وخاصة في كتابيْه: الرد على المنطقين ودرء تعارض العقل والنقل، وهما المصدر الأساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلي النظري عنده.

(٢) وخاصة في كتابيْه: المقدمة وشفاء السائل، وهما المصدر الأساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلي العملي عنده.

٢ - **وتتعلق النتائج النظرية بطبيعة فعل العقل النظري (الفعل أو الانفعال)** وبمنتوجيْه الأساسيين، أعني **المنطق والرياضيات** واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة شكلاً (إبستمولوجياً)، وموضوعاً (وجودياً)، ودوراً في العلوم الأخرى (منهجياً)، وتوظيفاً (عملياً). فما من قارئ، مهما تعجل، لم يلحظ اختلاف الموقف الكلامي عامة من المنطق رفضاً، ومن الرياضيات تسامحاً[1]، والتركيز العجيب، عند المتكلمين، على اتهام النتائج الوجودية للمنطق ومحاولة حصره في الوظائف المنهجية إلى حدود السعي إلى جعله مجرد معادلات صورية خالية من كل مضمون[2]، وهو تركيز وازاه تبني الرياضيات إلى حدود اعتبارها من وسائل الترفيه الفكري[3].

٣ - **وتتعلق النتائج العملية بطبيعة فعل العقل العملي (الفعل أو الانفعال)** وبمنتوجيْه الأساسييْن أعني **التاريخ والسياسيات**، واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة شكلاً (إبستمولوجياً)، وموضوعاً (أنطولوجياً)، ودوراً في العلوم الأخرى (منهجياً)، وتوظيفاً (عملياً). وما التقابل بين الفلاسفة والمتكلمين حول طبيعة القيم (التحسين التقبيح العقليان)، وحول السياسة المدنية والسياسة بمقتضى طبائع العمران، وهو تقابل قد يشق الكلام نفسه إلى فريقين إلاّ من العوامل المهمة لتحديد منزلة العقل والمعقول في مجال العمل والقيم موضوعي التاريخ والسياسة.

---

(١) من الأمثلة على عدم معاداة المتكلمين للرياضيات نذكر أن بعصهم كان من كبار الرياضيين: فدور البغدادي في علم العدد، رغم ما عرف به من تحامل على الفلسفة والاعتزال وعلى إخوان الصفا خاصة ليس من المفارقات بل هو من العلامات المفيدة على هذا الموقف: وهو موقف يناسب نظرية القرآن في الربوبية حيث للحساب والعدد دور رئيسي.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، فصل المنطق من الباب السادس: ((ثم تكلموا (المتأخرون) فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع))، ص ٩١٣

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ١٣٦: «وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك، لأن فيه تفريجاً للنفس. وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط».

٤ – وأمّا الاقتصار على دراسة هذه المسألة في الفلسفة العربية الوسيطة واستثناء الفلسفة اللاتينية الموازية لها بفاصل زماني يعدل الثلاثة قرون تقريباً[١] فعلته النظرية والعملية واضحة. ذلك أنه من الممتنع، عملياً، أن نجمع في دراسة واحدة جدية بين فلسفتين من هذا الحجم، بل إن الواحدة منهما تفوق بمفردها طاقة الإنسان الواحد إن هو سعى إلى الإحاطة. لكن الفلسفة المستثناة في دراستنا وإن لم تستنفد، فهي قد نالت حظها من الدراسة بالمقارنة مع الفلسفة العربية التي نهتم بها[٢]. فما يمكن أن نطلق عليه اسم الاسمية العربية هو الذي لم يدرس دراسة علمية جدية، مما أبقى على منزلة الكلي عامة ومنزلة بعديه النظري والعملي خاصة، منزلة غائمة، غير محددة[٣].

---

(١) إدا كانت بداية الصحوة الغربية الوسيطة هي بداية القرن الحادي عشر، فإن الفاصل الزماني بين الصحوتين العربية واللاتينية هو القرون الثلاثة التأسيسية في الفكر الفلسفي العربي أعني الثامن (الكلام وعلوم النقل) والتاسع (الفلسفة وعلوم العقل) والعاشر (بداية الصدام الجدي بينهما بفضل الانشقاق في الاعتزال: أبو هاشم والأشعري بما هما منشقان على نسق أبي علي الكندي، وبفضل الانشقاق في الأفلاطونية المحدثة: الفارابي وإخوان الصفا، بما هما منشقان على نسق الكندي الفلسفي). وكلاهما حدثا في بداية القرن العاشر مع تقدم الأول على الثاني، رغم قلب الترتيب بالنسبة إلى أبي علي والكندي (الكندي منتصف التاسع، وأبو علي نهاية التاسع وبداية العاشر).

(٢) إذن فضلاً عن الدراسات الخاصة بهذه المسألة، لا يكاد تاريخ من تواريخ الفلسفة يخلو من تخصيص باب لها: فقد خصص لها إميل بريي الفصل السادس من القسم الثالث من الجزء الأول من تاريخه ص ٦٣٠ – ٦٥٤ وكذلك خصص لها إتيان جلسون الفصل التاسع من المجلد الثاني من تاريخه.

- E. Bréhier, Histoire de la philosophie (t l, 3, moyen âge et renaissance, chap. VI pp. 630 - 654) P.U.F. Paris 1967.
- E. Gilson, la philosophie au moyen âge (T. ll, chap. IX pp. 601 - 710) Payot, Paris 1952.

(٣) والدراسات العربية الخاصة بهذه المسألة – إذا ما استثنينا الأعمال الفلسفية العربية الوسيطة التي ستكون مادة بحثنا في هذه الرسالة – نادرة وهي، في غالبها، فصول قصيرة وخاطفة. ولعل أهمها دراسات الأساتذة بدوي، والجابري، وصبحي، وجدعان، دون حصر، ودون ذكر للدراسات الأجنبية التي سنناقش أهمها في فصول الرسالة من وجهة موضوعها لا بصورة عامة.

* عبد الرحمن بدوي، فصل الأحوال من كتابه مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت ط. ٢، ١٩٧١. فصل الأحوال ص ٣٤٢ – ٣٦٤
* محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية بيروت ١٩٨٧، الفصل السادس من القسم الأول وخاصة ص ٢٢٣ – ٢٣٧
* أحمد محمود صبحي، المعتزلة، (الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٢ طبعة رابعة) الفصل السادس، أبو هاشم ص ٣٢٧ – ٣٤٢
* فهمي جدعان، أثر الرواقية في الفكر الإسلامي (فرنسي)، دار المشرق بيروت ١٩٨٦، الباب الثالث الفصل السادس ص ١٢١ – ١٣٥

أما علة هذا الاستثناء النظرية فإنها أهم وأشد وجاهة من هذه العلة العملية. فكون الفلسفة العربية وسيطاً واجباً بين الفلسفة اللاتينية وماضيها الكلامي (المسيحية الشرقية) والفلسفي (الأفلاطونية المحدثة الهلنستية) المتقدميْن على الإسلام والمعاصريْن لعصره الأول والثاني[١]، قد يجعل عملنا مجرد محاولة لاستخلاص الفروق وإبراز الاختلافات بين الفلسفتين العربية واللاتينية، فلا نتفرغ، عندئذ، لمقصودنا الذي هو تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية نموذجاً ممثلاً لكل الفلسفة ومعنى ذلك أن كل عائق نظري يمكن تجنبه دون الإخلال بالهدف، يتحتم استثناؤه. فلو كان الهدف هو تحديد الاسمية في الفلسفة اللاتينية الوسيطة، لكان التغاضي عن الفلسفة العربية محظوراً نظرياً لدور هذه في تلك، رغم خلو هذه الدراسات، في الواقع، من مثل هذه الإشارات، لدوافع لا فائدة من فحصها. أما دور الفلسفة اللاتينية الوسيطة في الفلسفة العربية الوسيطة، فلا وجود له (أو لا يكاد يذكر بجدية حتى لو سلمنا ببعض الآراء المتعلقة بدور التصوف المسيحي الغربي في التصوف الإسلامي الأندلسي[٢])، فإنّ الجمع بين الفلسفتين يصبح من النوافل المؤدية إلى الحشو والمقارنات السخيفة. وهو، إذا ما حدث فسيؤول إلى ما نسعى جاهدين إلى تجنبه: أعني تقدم الدوافع العقدية الدفاعية للرفع من شأن الفلسفة العربية بفضل المقارنات التي ترد التالي إلى المتقدم إثباتاً لدور العرب وفضلهم على العصر الوسيط اللاتيني[٣].

(١) من الكندي إلى ابن سينا والغزالي، ثم منهما إلى ابن تيمية وابن خلدون.

(٢) مثل فرضيات الأستاذ Miguel Asin PALACIOS, L'Islam christianisé, Ed. de Maisnie 1982 في كتابه: الإسلام المتمسح.

وكذلك تلميحات الأستاذ أرنالدار في دراسته: المسيح في الفكر الإسلامي *Jesus dans la pensée musulmance*, Ed. Desclée, Paris 1978 وكذلك D.M. th. Urvoy.

في دراسته للأغراض المسيحية عند ابن سبعين Les Thèmes Chétiens chez Ibn Sab'in. Studia Islemica XLIV 1976 pp. 89 - 122

(٣) وتلك هي سمة جميع الدراسات التي تحاول بالمقارنات السريعة إثبات دور الفلسفة العربية في الفلسفة العربية، وذلك على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. ونجد نفس الموقف من المؤرخين الغربيين الذين يحاولون، بنفس المقارنات السريعة، إثبات دور الفلسفة الهلنستية والكلام المسيحي =

تلك هي إذن صياغة المسألة التي نبحث فيها والتي يمكن، بفضلها، لتاريخ الفلسفة (منزلة الكلي الأنطولوجية) أن يفيد فقه العلم أو الإبستمولوجيا في مجاليه النظري (المنطق والرياضيات) والعملي (التاريخ والسياسيات)، فنتمكن من تحديد مكونات الفلسفة العربية وقوانين تفاعلها، خلال تاريخها الحي الممتد من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر، في إطار فلسفي يسمى **الأفلاطونية المحدثة العربية** وإطار ديني يمكن أن يطلق عليه اسم **الحنيفية المحدثة العربية** قياساً على التسمية الأولى واستمداداً لهذا الاسم من القرآن نفسه[1]، لكون ما حدث في الغاية كان بوصفه نقداً لما أعدّ إليه وسعياً لإصلاح العقلين النظري والعملي، متضمناً كل العناصر التي حددت تاريخ الفكر العربي وتاريخ علاقته بالفلسفة اليونانية في بعدها النظري (المنطق الأرسطي) وفي بعدها العملي (التاريخ الأفلاطوني).

* * *

= المتقدم على الإسلام أو المعاصر له في الفلسفة العربية على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. وهذان الموقفان يتراوحان في الحالتين بين البحث الحقيقي عن الحقيقة التاريخية والبحث الموظف للحط من الآخر والرفع من الذات.

(١) القرآن الكريم: الآيات المحددة للإسلام بما هو حنيفية كثيرة، ولعل أهمها: البقرة ١٣٥/٢، آل عمران ٦٧/٣ و ٩٥، النساء ١٢٥/٤، الأنعام ٧٩/٦ و ١٦١، يونس ١٠٥/١٠، النمل ١٢٠/٢٧ - ١٢٣، الروم ٣٠/٣٠، الحج ٣١/٢٢، البينة ٥/٩٨.

٢- إطار المسألة وأهميتها

يعتبر العصر الوسيط، في تحقيب تاريخ الفلسفة، عصر الفلسفة العربية واللاتينية، إذ إن السريانية والعبرية قد اقتصر دورهما على مجرد الوساطة، الأولى بين اليونانية والعربية، والثانية بين العربية واللاتينية. وهو كذلك، في الفلسفتين العربية واللاتينية، عصر التفاعل الصدامي بين الفلسفة التي كادت تنحصر في اللاهوت العقلي، والدين الذي كاد ينحصر في اللاهوت الوضعي.

وبحكم موقف غريب من مؤرخي العلم والفلسفة، أهمل هذا العصر وكاد يعتبر مرحلة موات، في تاريخ الفكر عند الحديث عن النهضة بوصفها عودة إلى اليونان تخطت عصر الظلمات والجهل في العلم[١]، وفي الفلسفة[٢]. وما لم نحدد

---

(١) وهذا هو معنى اعتبار جاليلي بداية العلم الحديث بالعودة إلى القديم من العلم، لكون الوسيط العربي واللاتيني مجرد عائق حائل دون نشأة العلم الحديث، وإذن فهده البداية ليست حصيلة الوسيط بما هو متحاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفكر اليوناني إلى بداية العهد الهلنستي (أرخميدس): تلك هي أهم أسس تاريخ العلم الذي يعتمده كوبري، مثلاً (Etudes Galiéennes, Harmann Paris 1966) وباشلار، مثلاً (Le matérialisme rationnel, PUF, Paris 1963, pp. 207 - 224) وقد نجد، عند ديكارت نفسه، مثل هذا الادعاء، في حديثه عن الرياضيات الكلية، القاعدة الرابعة من كتاب قواعد توجيه الفكر Descartes, œuvres, Garniers; Paris 1967 ص ٩٧ وما بعدها.

(٢) وهذا هو معنى اعتبار ديكارت بداية الحديث بالعودة إلى القديم في الفلسفة لكون الوسيط مجرد عائق حائل دون نشأة الفلسفة الحديثة وإذن فهذه البداية ليست الوسيط بما هو متجاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفلسفة اليونانية. تلك هي أهم أسس تاريخ الفلسفة التي يزعمها ديكارت لنفسه في مقالته في الطريقة وفي تأملاته عندما يدعي الطلاق المطلق مع المدرسية طبيعة تكوين ومضمون علوم. فالعودة إلى المضمون الرياضي وإلى التكوين العلمي في الفلسفة لا يُقدَّم على أنه حصيلة التطور في العصر الوسيط نفسه، بل يُعتبر ممكناً بالقطع معه، من حيز لا ينتسب إليه، وهو لعمري من الأمور التي لا يقبلها عقل.

هذه العودة تحديداً يجعلها تبرز، كما هي في ذاتها، حركة ذاتية للعصر الوسيط نفسه وقد تجاوز ذاته بأن امتحن أصوله الفلسفية (العقل) والدينية (الوحي)، فأزاح تلجلجات الفكر وأطلقه من جديد، يظل الربط بين الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة ضرباً من الاعتباط الذي لا يقنع به إلاّ شيعة النظرية القائلة بالعبقريات وأرواح الشعوب.

العصر الوسيط جملةً، عربيه ولاتينيه، مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة. وإذا كانت المرحلة اللاتينية منه تعاني من سوء الحظ الذي أصاب لغتها التي أصبحت في أوروبا القوميات والثقافات الشعبية، لغة ميتة، مما جعل الاطلاع على تراثها يكاد يكون ممتنعاً لكُلفة تحقيقه ونقله إلى هذه اللغات[1]، فإن إهمال المرحلة العربية، في غياب مثل هذا العائق، لا يمكن أن يُفهم إلاّ بحداثة البحث العلمي في النهضة العربية وتأثير الإهمال الموازي للعصر الوسيط اللاتيني، الذي لولا بعض الباحثين من رجال الدين، لصار نسياً منسياً، بحكم هذه العقائد المذهبية[2].

وإذن، فخلافاً لوضع الفلسفة اللاتينية الوسيطة، يمكن، لحسن حظ اللغة العربية التي لم تمت مثل اللاتينية، أن يجعل النفاذ إلى الفلسفة العربية الوسيطة أمراً ميسوراً ليس فقط للقلة من النخبة بل لجل الباحثين فيها، مما يوفر شروط التعاون الواسع الذي يمكن من اكتشاف الإشكالية الأساسية التي تلتقي عندها

---

(١) الكثير من المؤلفات اللاتينية الوسيطة في وضعية المؤلفات العربية فهي ما تزال مخطوطة ومشتتة في المكتبات العامة والخاصة. وهي، خلافاً للمؤلفات العربية، أعجمية بالإضافة إلى المثقف العربي الحاضر، لكون اللاتينية قد ماتت، ولم تبق لغة العلم والفلسفة منذ بدايات الثامن عشر، بل هي، حتى عند كبار المختصين، ليست بالطواعية التي توفرها لهم لغة العلم والفلسفة المعاصرة. وإذا ما استثنينا بعض رجال الدين ومؤرخي الفلسفة، فإن هذه المؤلفات أصبحت صماء.

(٢) ومعنى ذلك أن العائق اللغوي وحده لا يفسر هذا الإهمال الذي أصاب العصر الوسيط اللاتيني في مجالي تاريخ العلوم والفلسفة، وخاصة فيما يتعلق بالجوانب الموجبة من دوره فيهما. وإنما يمكن اعتبار الموقف العقدي السالب لهذا الدور - ربما بدافع تغييب الدور العربي والشرقي عامة - من العوامل الأساسية لهذا الإهمال والحط من شأن الحقبة الممتدة من العهد الهلنستي إلى النهضة.

جميع المباحث الفلسفية الإبستمولوجية والأكسيولوجية في سعيها لتحديد منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية. **وهذه الإشكالية هي إشكالية الكلي الموحدة بين الفلسفة وعلومها العقلية، والدين وعلومه النقلية، إذ كلها تلتقي عند منزلة الكلي الأنطولوجية بما هو موضوع التفسير (العلوم النظرية) وموضوع التأويل (العلوم العملية)، كما تحددا في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين.**

إن الوقائع التاريخية، مهما تعددت، لا تمثل إلاّ قرائن تختلف دلالتها باختلاف إحداثيات التأويل. فليس يكفي أن ننسب إلى الفلسفة العربية الوسيطة هذا الدور أو ذاك، هذا الاكتشاف أو ذاك، أو أن نكدّس علامات التأثير والتلاقي، إذا لم نجد في هذه الفلسفة نفسها الإشكالية الجوهرية التي جعلتها تتضمن بطبعها شروط تجاوز ذاتها عودة إلى الأصول، وقفزاً نحو التغير النوعي في العلم والعمل وفلسفتهما. **وإذن فلا بدّ من تحديد نظام تاريخية الفلسفة العربية نفسها ببعديها النظري والعملي، لكي ندرك منزلتها في التاريخ العقلي الإنساني، لا بوصفها قوسين فُتحا وخُتما سدى، بل بوصفها ما تزال حية إلى الآن في الحضارة العربية خاصة، وفي الحضارة الإنسانية عامة وجوداً وتصوراً**[1].

ليس المهم أن نجادل مؤرخي الفكر من غير الفلاسفة؛ فهم، في جلّ الحالات، لا يعوزهم حسن النية ولا صدق القصد في محاولاتهم لاستعراض أحداث التاريخ الفكري والحضاري، بحسب ما يتوفر لهم من توثيق يعكس هذه

(١) لا يمكن أن يكون ما حرّك النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وما يحرك الواقع العربي الإسلامي في القرن العشرين، وخاصة في نصفه الثاني، مع ما يتصف به من علاقات انفصال واتصال مع ما يحرك الغرب فيهما، لا يمكن أن يكون ذلك بجرد أوهام مردها إلى الموقف الأصولي العائد إلى الماضي، أو إلى الموقف التحديثي الملتفت إلى المستقبل، لكأن العودة والالتفات موقفان لا حيّز لهما، ولا دور لحيزهما في كونها ما هما، وهذا الحيز ليس إلاّ حضور الفلسفة العربية الراهن في الحضارة العربية الإسلامية خاصة، وفي الحضارة الإنسانية عامة. وهل الحضور، في كل تجارب الفكر الإنساني بما هي متصلة الحياة، إلاّ الاستحضار، بما هو إدراك لاتصال الحياة الفكرية ذاك؟ وأي خلف فيمن يفهم أن يكون حضور الفلسفة اليونانية في الحضارة الغربية ممكناً بفصل الاستحصار، ويعتبر ذلك ممتنعاً عندما يتعلق الأمر بالفلسفة العربية؟ هل صار تاريخنا من الشذوذ بحيث يخرج عن جميع ما ينطبق على غيره من مبادئ وقواعد؟

الأحداث وتفاعلاتها في الزمان والمكان؛ أي إن مؤرخي العصر الوسيط، من غير فلاسفة التاريخ، مهما سعوا إلى نكران الحقائق، لا يستطيعون إغفال كونه العصر الذي كانت السيادة فيه للثقافة العربية في العالم المتحضر عندئذ. وكل نقص أو إهمال يمكن أن ينسب إلى غياب الشروط التوثيقية الموضوعية لكتابة التاريخ، نظراً لما يعاني منه التوثيق العربي والإسلامي من شساعة وفوضى وعدم تحقيق علمي سديد(١).

بل المهم أن نحدد منزلة هذا الفكر تحديداً يُبرز، فلسفياً، زيفَ فلسفات التاريخ التي تؤرخ للعلم والعمل وفلسفتهما تاريخاً يحوّل النقص التوثيقي حوله أو الجهل به إلى حجج تجعل السدَّ الوهميَّ لثغرات تاريخ العلم والعمل فلسفة في **مصير العقل الإنساني**؛ ذلك العقل الذي يصبح بحكم اقتصار علمه المنقوص على اليونان والغرب، مصيراً للعقل الإنساني عامة، **فيتحول عدم العلم بغير الغرب علماً بعدم غيره**: تلك هي القفزة المؤسسة لجميع فلسفات مصير العقل المقصور على تاريخه المنقوص.

وإذا كان من الصعب الذهاب إلى حدّ القول بأن إهمال العصر الوسيط اللاتيني علته دافع التخلص من الاعتراف بدور العصر الوسيط العربي، تقديماً لحسن النية واكتفاء بنسبته إلى موت اللاتينية، فإن أسطورة مصير العقل لا تعدو أن تكون إلاّ مَحْبُوكَةً روائية تجعل من المعلومات المبتورة حول تاريخ العقل الإنساني، أساساً للمفاضلة بين الحضارات ذات السند العقدي المشبوه.

والفرق بين تاريخ للوقائع يغيبُ فيه ما ينقصُه بِعِلَّةِ نقصانِهِ، وتاريخ يجعل ما ينقُصُه حجةً لوجوب غيابه، بوصفه لا معنى له في مصير العقل، الفرق بين

---

(١) وضعية التوثيق العربي لا تحتاج إلى تعليق. لكن محاولات إحيائه هي التي أصبحت أكبر عوائقه: فتعدد المراكز بتعدد الدويلات العربية والإسلامية، فضلاً عن كونه يختلف عن التعدد العلمي الضروري للنهضة، تحول إلى تعدد البعثرة والنهب للرصيد الفكري لأمة لم ينف تعددها وحدتها الحية قديماً، وأصبح تعددها الحديث على حساب حياتها، لكونه صار سعياً لتزييف التاريخ، وبناء أمجاد أمم مستحدثة ما كان لها من وجود. وذلك ربما نتشجيع من الاستعمار الثقافي الذي يعد لتوطيد غيره من الاستعمارات لكونها متعذرة في أمة حية الذاكرة ومنظومتها.

هذين التاريخيْن هو أن الأول يسلّم بتكامل العلم الذي يتلو إصلاحه بتقدم اكتمال الاطلاع عما لم يكن معلوماً من الوثائق، وأن الثاني يزعم، لكونه فلسفة في التاريخ المصير، بأن العلم اكتمل وأن ما غاب منه لا يستحق الذكر، مما يحوله إلى وهم عقدي حافز لأصحابه تمادياً في التزييف، ومحبطاً لضحاياه، إن هم صدقوه، فاعتبروا العرض المذهبي للتاريخ تاريخاً علمياً للإنسان.

وليس يكفي أن نُحاجَّ هذا الوهم، إذ إن تكديس الوقائع والقرائن لا يفيد إلاّ في حالة الصنف الأول من التاريخ حيث يكون التأويل دائماً موقتاً ولا يعد مصيراً محتوماً. لذلك سنتجنب الوقوع في فخ المقارنات الهادفة إلى إبراز التأثير والتأثر بين الفلسفتين العربية واللاتينية، وهو ما يعلل امتناعنا عن الجمع بينهما في هذه الدراسة. علينا فقط أن نحدد التحولات الأساسية التي طرأت على الفكر في مرحلته العربية، وذلك من خلال الإشكالية التي تمثل بؤرة التساؤل الفلسفي والديني .... ونقطة التقاء جميع مسائلهما: **أعني منزلة الكلي الوجودية، بما هو المعقول المعلوم، والمعقول المعمول ونتائجها الإبستمولوجية في علمي النظر (الرياضيات والمنطق) وعلمي العمل (السياسيات والتاريخ) تأسيساً للإصلاح الروحي عند ابن تيمية والسياسي عند ابن خلدون.**

والمعلوم، إجمالاً، أن العصر الوسيط، رغم وساطته، تحيط به مرحلتان واسطتان، إحداهما تربط حدَّ بدايته بالعصر الذهبي من الفلسفة اليونانية(١)، وأخراهما تربط حدَّ نهايته بالعصر الذهبي من الفلسفة الحديثة(٢) . فالفلسفة

(١) ينتهي العهد الذهبي من الفلسفة والعلم اليونانيين، نظرياً، بُعيد الغزو المقدوني للشرق وتحول مراكز الإشعاع العلمي من أثينا إلى الإسكندرية خاصة. ولكنه عملياً لم يتوقف إلاّ بعد سيطرة الكنيسة على العقيدة الرسمية للدولة في روما وبيزنطة وتضاؤل دور الفلاسفة الوثنيين، وغلق المدارس العلمية، أي بعد القرن الخامس الميلادي (آخر كبار الفلاسفة الوثنيين، برقلس ٤١٢ – ٤٨٤ ميلادية).

(٢) يبدأ العهد الذهبي من الفلسفة والعلم الحديثين، نظرياً، في القرن السابع عشر (جاليلي وديكارت)، وتحول مركز الإشعاع العلمي من الشرق إلى الغرب. ولكنه عملياً بدأ بعد الثورات الدينية الإصلاحية على سيطرة الكنيسة، أعني من بدايات القرن السادس عشر (لوثر ١٤٨٣ – ١٥٤٦، كالفان ١٥٠٩ – ١٨٦٤)، قرن الإصلاح الديني والروحي والتحرر من سلطان الكنيسة عودة إلى الدين بما هو تجربة روحية شخصية غنية عن الوسطاء.

الهلنستية وعصر النهضة - بما هما مرحلتا الوصل بين الوسيط وعصرين ذهبيين في حدي بدايته ونهايته - يمثلان القوسين اللذين يمكّنان من شطب دوره، فيصبح الوصل بينهما أمراً ميسوراً، ويلتقي العصر الذهبي اليوناني القديم، والعصر الذهبي الغربي الحديث لقاءً مباشراً غنياً عن الوساطة العربية (وحتى اللاتينية)، إذ يكفي عندئذ، أن نرد العصر الوسيط العربي إلى العهد الهلنستي، لكي يتصل العصر الوسيط اللاتيني باليونان وبالكلام المسيحي المتقدم على الإسلام، فيصفو تاريخ الفلسفة والدين مما لا يلائم محبوكة العبقرية الغربية في وجهيها اليوناني القديم والأوروبي الحديث، لكأن الكلام المسيحي واليهودي والفلسفة الهلنستية، فضلاً عن اليونانية، ليست وليدة الحضارة الشرقية ذات الأقطاب الأربعة المنتسبة جميعاً إلى ملتقى القارات التلات، أعني بلاد الرافدين ومصر والشام واليونان!

وليس من همومنا أن نُسرّح مكبوتات الغرب، ولا من مشاغلنا أن نبحث عن إنصاف حضارتنا، فقد تجاوز الفكر العربي الجاد مرحلة الانفعال المقتصر على الدفاع وتلميع الصورة عند المحقّرين منه، بعد أن استأنف دوره الفاعل في التاريخ خلال حروب التحرير والتوحيد، بل غايتنا أن نحدد الشيء الذي حدث في الفكر العربي خاصة - والإنساني عامة لكونه كان ناطقاً باللسان العربي - ومميزات المراحل التي قطعها هذا الفكر خلال سيادته على تاريخ الإنسانية العقلي من السابع إلى الرابع عشر للميلاد[1]، وهي مميزات يتعذر ردّها إلى العهد الهلنستي أو نسبتها إلى عهد النهضة، ويمتنع من ثم الوصل بينهما بدونها، مما يستوجب إعادة النظر في فلسفات مصير العقل النظري والعملي وإبطالها.

(١) أي من نزول الوحي (٦١٠ للميلاد) - لأن القرآن هو أهم مدونات القطب الثاني من هذه المرحلة - إلى وفاة آخر فيلسوف في الإسلام السني (ابن خلدون ١٤٠٦ تحرزاً عن تاريخ الفكر الإسلامي الشيعي الذي قد يكون ذا إيقاع مختلف بعد سقوط الخلافة العباسية وانفراط عقد الإسلام نهائياً). لكن الدور العلمي والفلسفي بالمعنى الفاعل يمكن حصره بين نهاية القرن السابع (تعريب الإدارة والتعليم الفعلي) ونهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر بعد سقوط غرناطة (١٤٩٢) والقاهرة (١٥١٦).

ولا يمكن أن نفعل، ما لم نبحث في البعد النظري من منزلة الكلي، ويمثله المنطق والرياضيات وما بينهما من اتصال وانفصال، من تعاون أو تناوب بوصفهما شكلي النظر الممكنين، وما لم نتساءل عن منزلتهما في الفلسفة من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلي من حيث هو المعقول المعلوم. فالدور المنسوب إلى المنطق والرياضيات في سلم المعرفة وإلى منهجهما في تحصيلها يرتبط بمنزلة الكلي الوجودية ودور العقل انفعالاً بالمعقول أو فعلاً له. وتحديده هو الذي يطلعنا على كيفية الانتقال من عقل إنساني منفعل بمعقول واقعي يتقبله من خارج إلى عقل إنساني فاعل يكوّن المعقول، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام المعرفة بالمعقول بما هو جوهر إلى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولاً والناسوتية ثانياً(١).

وليس البعد النظري من منزلة الكلي بالمعزول عن البعد العملي منها، وهو بُعْدٌ يمثله التاريخ والسياسة وما بينهما من اتصال وانفصال، ومن تعاون وتناوب بوصفهما شكلي القول العملي الممكنين. والتساؤل عن منزلتهما في الفلسفة، من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلي بما هو المعقول العملي، هو الذي سيحدد دور العقل العملي انفعالاً بالقيم أو فعلاً لها. وهذا التحديد هو الذي يعرفنا على كيفية الانتقال من عقل إنساني منفعل بالقيم التي يتلقاها من خارج

---

(١) النقلة النوعية في البعد النظري من الشروط الموضوعية لقيام المعقول النظري إلى الشروط الذاتية لقيامه حدثت مرتين وكانت كلتاهما مضاعفة. فهي قد حدثت ربوبياً عندما أصبح قيام المعقولات مشروطاً بالذات اللاهوتية العالمة بها، وقد لازم هذا التصور مقابلة هذا القيام الربوبي للمعقولات بما هو عين وجودها المطابق لذواتها بالقيام الناسوتي للمعقولات بما هي آثار في الذهن، لا يتحقق لها شرط المطابقة إلاّ عند المصطفين من الفلاسفة والأولياء الذين يحصل لهم الاتصال (الفلاسفة) والاتحاد (الأولياء). وذلكما هما وجها الحدوث الأول لهذه النقلة النوعية. أما الثانية فهي المقابلةُ لها حيث يصبح الناسوتي في مقام اللاهوتي واللاهوتي في مقام الناسوتي، وذلك في محاولات دحض المثالية الألمانية المتأخرة عن هيجل، وبيّن أن التوسط بين هاتين النقلتين قد اعتمد على المنافسة بين الذاتين اللاهوتية والناسوتية، واقتسام الأدوار بينهما. ولعل أفضل الأمثلة هو ذاتوية ديكارت حيث تؤدي الذات الربوبية دور الضمانة الوجودية، والذات الناسوتية دور الضمانة المعرفية. وهو ما اكتمل في الكانطية (فلسفة النظر) ثم في الهيجلية (في فلسفة العمل).

إلى عقل إنساني فاعلٍ ومكوّن لها، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام القيم بالمعقول بما هو جوهر إلى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولاً والناسوتية ثانياً. وذلك إما بما هما متعاليتان أو بما هما تاريخيتان[١].

فإذا فرضنا العلم (الرياضي، والمنطقي، والسياسي، والتاريخي) بالمعنى الفني للكلمة مقتصراً على ما حصل من قضايا إيجابية حول موضوعاته وما تستند إليه هذه القضايا من مبادئ وما يستند إلى هذه القضايا من نتائج، فإنه بهذا المعنى يمكن أن يجري في ظل فلسفات مختلفة وأحياناً متقابلة، تقابل التناقض والتضاد بما تحدده من منازل وجودية للكلي، بما هو المعلوم والمعمول. لكن العلم عندئذ يصبح مجرد آلة عقلية رمزية[٢] مفصولة عن المابعد الرمزي العام الذي تبرز عليه بوصفها ما صار إيجابياً، وموثوقاً به منه. ولا نستطيع عندئذ أن نؤرخ للعقل إلاّ

---

(١) ما قلناه في المعقولات النظرية يمكن أن نقول ما يوازيه في المعقولات العملية أو القيم. فالمساءلة عن التحسين والتقبيح العقليين، تعود إلى المقابلة بين ضربين من القيم أو، بصورة أدق، بين منزلتين وجوديتين للكلي العملي. فهو ذاتي للموجودات عند القائلين بالتحسين والتقبيح، وهو طارئ عليها عند نفاتهما. والأولون يعتبرون الموجودات لذاتها ذات قيم يدركها العقل، والثانون يعتبرونها على البراءة الأصلية أو النفي الأصلي، أي إن القيم تأتيها من تقويم الذوات المدركة لها. ومن ثم فالتقويم نوعان: الأول تقويم الشارع، وهو مطلق لأنه حكم شرعي وضعته الذات الإلهية التي نقلت الموجودات من النفي الأصلي إلى الوصف القيمي، أو بلغة القانون إلى التكييف القانوني، وهو معنى القيم الخمس أو الأحكام الخمسة (القيمة المحايدة أو المباح، ثم القيمتان الموجبتان: واجب، ومندوب إليه، والقيمتان السلبيتان: حرام ومكروه). والثاني التقويم الخارج عنه، ويعود إلى دوافع نفسية (الرغبة والنفور) أو دوافع اجتماعية، دفعت الذات الناسوتية إلى الوصف القيمي للأشياء (النافع والضار والمصلحة العامة الخاصة بمجتمع معين).

(٢) الآلات نوعان: آلة مادية، وتستعمل للزيادة في قدرات اليد والحواس، وآلة رمزية، وتستعمل للزيادة في قدرات الفكر. وبالتدريج التقى نوعا الآلة، فأصبحت الآلة المادية قادرة على الانطباق على ما هو آلي من أفعال الفكر، والآلة الرمزية قادرة على الانطباق على ما هو فكري من أفعال اليد. والآلية التي يتحد فيها المنطقي والتقني هي النظام العقلي المتشاكل بين منظومة الروامز ومنظومة المرموزات أو المنطق والتقنية. وذلك هو العلم بالمعنى الحديث للكلمة؛ حيث يصبح التعقل فعلاً مكوناً للمعقول الموجود، ويصبح الفعل المكون للمعقول الموجود تعقلاً. وبذلك تكون الرموز في دورها السحري استشفت غايتها في دورها التقني، وبين الدورين كان التدرج للتلاقي بين الآلية المادية والآلية الرمزية، أو بين المنطق والتقنية. ولعل هذا الحلم السيميائي والسحري قد صار حقيقة بفضل علمنا وتقنيتنا الحديثة.

تأريخاً كميّاً يتعلق بتراكم تلك القضايا الموسومة بكونها إيجابية، وننفي، من ثـم، كل تغيّر كيفي للعلم، وكل سعي لتفسـير الثـورات العلميـة والعمليـة في تـاريخ الفكر الإنساني.

لذلك، فإن العلم، بهذا المعنى الْمُستثني لـلرحم الرمـزي الـذي يولـده، أعـني للفلسفة بما هي تحديد المنزلة الوجودية للكلي المعقول والمعمـول، رغـم كونـه لا يستقيم حتى في عصرنا فضلاً عن العصر الوسيط، لا يمكـن أن يكـون موضوعـاً للبحث الفلسفي، لأنه من البدء، استثنى الوشـائج الرابطـة بينـه وبينهـا، فيصبح الكلي النظري في الرياضيات والمنطق، والكلي العملي في السياسـيات والتـاريخ، أعني موضوعيْ النظر والعمل، غير قابلين للدراسة إلاّ بوصفهما من ضمائر العلم بهذا المعنى المبتور.

وهذه الضمائر المسكوت عنها في النص العلمي الذي نفترضـه مفصـولاً عـن أساسه الرمزي العام، تبدو شديدة الوضوح عند الفلاسـفة والمتكلمـين بوصفهـم علماء لا يفصلون بين نص علمي موجب وهوامش غير موجبة. **وهم لا يتقـابلون هذا النـوع مـن المقابلـة، بـل إن مـا يجعلهـم منتسـبين إلى مرجعيْـن مختلفيْـن هـو طبيعـة تصورهم لموضوع المعرفة والعمل، فالفلاسفة يبحثون في علوم الطبيعة خاصة وما ينجـر عنها من نتائج في النظر والعمل. والمتكلمون يبحثون في علوم الشريعة خاصة وما ينجر عنها من نتائج في النظـر والعمـل. ويبحـث الأولـون في الشـريعة قياسـاً علـى الطبيعـة، ويبحث الثانون في الطبيعة قياساً على الشريعة.** ويكون ذلـك، في الحـالتين، «ما - بعد» هو عند الأولين **ما بعد الطبيعة**، أو مـا بعـد الوجـود الطبيعـي، وهـو عنـد الثانين **ما بعد الشريعة** أو ما بعد الوجود الشريعي، وهي مقابلـة إذن بـين **طبيعـة - ما بعد طبيعة وتاريخ - ما بعد تاريخ..**

ومن هنا كان نموذج التفسير عند الأولين **منطقياً آلياً** - إذ هو نموذج يحـاكي الآلية الطبيعية بالآلية المنطقية -؛ وكان النموذج التفسير عند الثانين **منطقياً درامياً** إذ هو نموذج يحاكي الآلية التاريخيـة بالآليـة المنطقيـة. وسـينتج عـن الصـدام بـين

النموذجين تطورات تجعل بعض أولئك ينجذبون بنموذج هؤلاء، وبعض هـؤلاء بنموذج أولئك، وخاصة بفضل الدور الذي أداه ابن سينا والغزالي[١].

وهذا التقابل والتداخل يتحـدد، في مجـال منزلـة الكلـي عامـة ومنزلـة بُعديْـه النظـري والعملـي بعنصـريْ كـل منهمـا (المنطـق والرياضيـات والتـاريخ والسياسيات) تحدداً جعل مراحل تطور هذه المنازل هـي عينهـا مراحـل الصـدام والتناوب بين الفريقين في السيادة على التشريع للنظر والتشريع للعمل في الفكـر العربـي؛ لكـأن المتكلمـين، بحكـم منـازعتهم للفلاسـفة حـول المنطـق والتـاريخ الفلسفي اللذيـن يبـدوان منـاقضين للدّيـن بنتائجهمـا الميتافيزيقيـة والميتاتاريخيـة، أعطوا التقدم للرياضيات و"السياسة التي بمقتضى طبائع العمـران" اللتـين تبـدوان دون الأولـين المعيـاريين التزامـاً بالميتافيزيقـا والميتاتـاريخ المنـاقضين للديـن، أعـني ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة وميتاتاريخها[٢] وحصروا المقبول منهما في مـا يمكـن أن يرد إلى الأخيرتين[٣] .

وهكذا إذن، يقتضي تحديد التحولات الكيفية التي للعلم نظريّه وعمليّـه عـدم حصره، تجريداً، في الإيجابي منه، لكونـه، بحكـم طبعـه النسبي والتـاريخي، يبقـى نسقاً ذا ثغرات دائمة ومفتوحاً إلى مـا لا نهايـة. وهـو لا يكـون نسـقاً تامّـاً إلاّ بثغراته الممثلة للمعدوم منه عدم الضمائر المسكوت عنها، بوصفها منزلـة الكلـي

---

(١) وينسب ابن رشد إلى ابن سينا دور تكليم الفلسفة، ابن رشد تهافت التهـافت، المسـألة الأولى الدليـل الأول، ص ٥٤، نشرة الأب بويج، دار المشرق بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٧. ويسب ابن خلدون إلى الغزالي دور فلسفة الكلام، ابن خلدون، المقدمة، VI، ١٠، علم الكلام، ص٨٣٦.

(٢) وهما قد أصبحا أمراً واحداً في النسق الصفوي وفي السياسة التي تدعـو إليهـا وتمارسـها فـرق الشـيعة المغالية. وذلك لأن السياسة المدنية تجعل من النفس الجزئية نموذج المدينة لأنها هي بدورها نسـخة مـن النفس الكلية بما هي مثيـل النمـوذج المثـالي للكـون. إخـوان الصفـا، الرسـائل النفسـانيات العقليـات والرسائل الناموسية ٣٩ - ٥٢.

(٣) وهو ما يفسّر حصر المنطق في بعده الصوري مثلاً، ابن خلدون، المقدمة، فصـل المطـق، VI، ٢٣ ص ٩١٢ - ٩٤٣.

ببعديها النظري والعملي المحددة لكونه هو ما هو إيجاباً، ولكونه هو ما ليس هو سلباً؛ وهما كونان يفسران **تاريخيته المتكاملة بالكر والفر، بالتقدم والنكوص المتناوبيْن.**

ويمكن أن نحدّد هذه الضمائر في أنواع القول الذي يسدّ ثغرات الموجب من المعرفة النظرية والعملية. وتعود هذه الأنواع إلى جنسين، عادة ما يعتبرهما البعض ممثليْن لما بعد العلم النظري والعملي:

فأما الجنس الأول فيتألف من الأقوال التي تسد تغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين **بهدف استعماله وليس بهدف عمله.** ويكون هذا الاستعمال إما للتعليم (وهو سد بالشرح المابعد لغوي: اسم باسم، أو بالشرح المرجعي: اسم بمسمى)، أو للتطبيق (وهو سد بالتطبيق المنهجي: قياس لمعلوم علم آخر على معلومه، أو سد بالتطبيق التقني: قياس للعمل على النظر ممارسة).

وأما الجنس الثاني فيتكون من الأقوال التي تسد ثغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين **بهدف عملها وليس بهدف استعمالها.** ويكون هذا العمل إما **بتحقيق تناسق المعرفة المنطقي الصوري** من خلال ربط قضاياها المنفصلة بمقدمها بما هو شرط لها وبتاليها بما هي شرط له، أو **بتحقيق تناسق المعرفة المنطقي المادي** من خلال اعتبار المقدمات والتوالي المفروضة في الأول، موجودة في الثاني أو بالسعي إلى إيجادها.

وبيِّن أن الجنس الأول من ضمائر القول العلمي، وإن كان مُهمّاً، فهو لا ينتسب إليه لكونه يوجد على حافَتَيْهِ توجهاً منه إلى الذات المتعلمة لتصويرها به أو إلى الموضوع المعلوم لتصويره به؛ وهو من ثم لا ينتسب إلى الضمائر المفيدة فلسفياً، رغم كونه دالاً على منزلة العلم النظري والعملي الاجتماعية[1]. أما

(١) ومعنى ذلك أن سد ثعرات العلم خلال استعماله (لا خلال عمله) يحكمه التوظيف الذريعي للاستفادة من العلم في تكوين المتعلم بالشرح اللعوي أو بالشرح الإشاري. وفي الفعل في موضوع العلم تقنياً بتغييره أو باستخراج ما فيه من فوائد. وهذا التوظيف الترنوي والتقني للعلم يتعلقان إذن بالنتائج المصلحية للعلم في المجتمع، وغالباً ما تمنع الذهنية المصاحبة لهما من كل تقدم علمي، حصراً للمعرفة في فوائدها وتخلياً عن التحرد الضروري لكل العظائم علمية كانت أو عملية لما يصاحبه من استقلال بالإضافة إلى الظرفيات وبحث معمق من أجل العلم للعلم.

الجنس الثاني فهو ملاصق للعلم الإيجابي بدرجة تجعله يُعد عين حركته؛ عندما يكون بصدد التحقق. وإذن فهو ليس من الضمائر إلاّ بمعنى كونه صيرورة العلم النظري والعملي موجباً، من حيث هي بصدد الحدوث. وهذا هو الذي يدعي كل من الفلسفة والكلام أنه هو، وهو عينه ما لا نستطيع فصله عن قضايا العلم بما هي قد تكون حصلت وانتهت، إلاّ إذا تصورنا الماضي قد مضى بإطلاق و لم يعد له حضور في الحاضر الذي يَنْتَسِجُ من خلاله المستقبل العلمي في النظر والعمل.

ورغم أن هذا الوصف يبدو وكأنه يتصور شيئاً موجوداً اسمه النص العلمي الموجب، ويؤدي دور الأصل، وشيئاً غيره اسمه النص الساد لفراغاته وثغراته، ويؤدي دور الحواشي والهوامش، مما يجعل الأمر الأول شرط الأمر الثاني إمكاناً ووجوداً، فإن ما يحدث فعلاً في حركة العلم النظري والعملي - إن صحت فيه هذه المقابلة بين الموجب والسالب - هو، في حقيقته مقابل لذلك تمام المقابلة. فالنصوص السادة للفراغات والثغرات هي الشوارط، والنصوص الموجبة هي المشروطات. ولو فرضنا لهذه العلاقة لحظةَ صِفْرٍ في مبتدئها، لكانت النصوص السادة للثغرات، من حيث كمُّها على الأقل، أهمَّ من الخبرات الموجبة عند الإنسان. وبالتدريج يتم التطور بنسبة عكسية كمّاً، وطردية كيفاً: فالخبرة الموجبة تتزايد، والنصوص السادة لثغراتها تتناقص كمّاً، لكن فاعلية هذه مناسبة لفاعلية تلك. ومعنى ذلك **أن سد الثغرات، بما هو فرَضِيّ مُقَدَّمٌ وفَرَضِيٌّ تالٍ، يزداد دقةً وصرامةً، فيقترب، من ثمَّ، من الخبرة الموجبة التي تسنده ويسندها**، بل إن الموجب السابق، بالإضافة إلى ساد ثغراته، يصير ماضيه الذي استحال موجباً بعد أن كان مجرد فرضية. ومعنى ذلك أن إيجابية القول الساد ليست إلاّ إدراك سلبية القول الموجب الذي ظُنَّ حقيقةً علميةً حَصَلَتْ. وإذن فكلا القولين من طبيعة واحدة، رغم اختلاف الوظيفة فكلاهما يدل على عدم اكتمال النسق العلمي، الأول لكونه خبرة موجبة معزولة، والثاني لكونه مُتمّماً غيرَ موجبٍ

وواصِلاً بين الخبرات. كلاهما يتضمن في ذاته حضور المعدوم في النسق العلمي النظري والعملي.

وما التوالي بينهما، بما هو فعل البناء المنطقي الرابط، والمؤسس، إلاّ حركة العلم نفسها من حيث هو غير منفصل عن أساسه الفلسفي، إذا كان هذا العلم من علوم الطبيعة وتوابعها، أو عن أساسه الكلامي، إذا كان هذا العلم من علوم الشريعة وتوابعها، وهو بالاصطلاح السائد في العصر الوسيط علوم العقل وما بعدها، وعلوم النقل وما بعدها. وهذان المابعدان، بوصفهما الجنس الثاني من سد ثغرات الخبرة الموجبة، يمثلان شرطي إمكان العلم والعمل، أعني الفلسفة والكلام بما هما هذا السد المتواصل لثغرات خبرة الإنسان النظرية والعملية في المنطق والرياضيات والتاريخ والسياسيات.

لذلك فإن سعينا إلى تحديد منزلة العملَيْن النظريَيْن والعلمَيْن العمليين، من خلال منزلة موضوعيهما الوجودية ومنزلة شكليهما الإبستمولوجية، يعود إلى تحديد جذرهما الواحد: منزلة الكلي الوجودية في الفلسفة والكلام، بما هو المعقول المعلوم والمعقول المعمول.

ولما كان الكلي ذا علاقة بعناصر المجموعة التي يمثلها والتي «ماصدقه»، والتي هو كلي بالإضافة إليها، وبالعقل الشخصي الذي يدركه بإدراك فاعل أو بإدراك منفعل، بحسب منازل الكلي الوجودية، صار تحديد منزلة الكلي الوجودية شرطاً في تحديد تَعَيُّناتِه في علوم النظر (الكلي بالمعنى المنطقي والرياضي)، وفي علوم العمل (الكلي بالمعنى التاريخي والسياسي). وهذه المنزلة المتقدمة على تَعَيُّناتِها النظرية والعملية تراوحت بين **الواقعية، والاسمية** بما هما حدّا هذه المنزلة في اتجاهيْ الإثبات والنفي المطلقيْن للكلي، مروراً بحدين أوسطين هما: الوجود بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل (الأرسطية والتصورانية)[1].

---

(١) لقد حصّص الشهرستاني القاعدة السادسة من كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام لمسألة الأحوال مستعرضاً آراء مثبتيها ونفاتها وعلاقات ذلك بمسألة الكلي عند الفلاسفة، فقابل بين مثبتيها ونفاتها نفس المقابلة بين الأرسطية والاسمية: وقد اختار هو الحل التصوراني ضدّ الاسميين بالمعنى الأشعري، والواقعيين بمعنى وسيط بين الأرسطية والأفلاطونية، أعني أصحاب الأحوال (أبا هاشم الجبائي): نهاية الإقدام في علم الكلام، القاعدة السادسة ص ١٣٧ - ١٤٩، تحقيق الأستاذ ألفرد جيوم، (غير مؤرخ).

وبيّن أن ذلك يوازيه، على مستوى علاقة الكلي بالعقل الذي يدركه، نظرية الانفعال المطلق والفعل المطلق، حدين لدور العقل في إنتاج المعرفة وذلك في اتجاهي النفي والإثبات المطلقين لهذا الدور، مروراً بحدين أوسطين هما التجريد المنفعل[١] والتجريد الفاعل[٢].

ويمثل حدّا العلاقة في مستواها الوجودي بين الكلي وأعيان «ما صدقه»، وفي مستواها المعرفي بين الكلي والعقل الذي يدركه، وكذلك وسطاها الأولان (الوجود بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل)، ووسطاها الثانيان (التجريد المنفعل والتجريد الفاعل) معالم الطريق الناقلة من الفلسفة التي تستمد شروط قيام المعقول النظري والعملي من موجودات خارجية واقعية، هي الجواهر، إلى الفلسفة التي تستمد شروط قيام هذا المعقول النظري والعملي من فعل الذات الإلهية أو الإنسانية بما هي مبدعة له.

والمعركة بين الفلسفة بمراحلها النسبية إلى الكلام والكلام بمراحله الإضافية إلى الفلسفة[٣]، هي مراحل اكتشاف الذاتية الفاعلة اللاهوتية والناسوتية في العلم والعمل، فعلاً متعالياً أولاً، ثم فعلاً تاريخياً ثانياً، وذلك باستعمال دليل التمانع الأنطولوجي لنفي إحدى الذاتين وإثبات الأخرى، أو دليل التناقض الأكسيولوجي للفصل بين مملكة الوحدانية الأنطولوجية للذات الربوبية، ومملكة

---

(١) التحليلات الثانية، فصل إدراك المبادئ II.١٩، ٩٩ ب ١٥ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية، الماهية بما هي مصطلح علمي بجرد اسم مخترع: «إد هدا بجرد وضع واحتراع. إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما احترعه غيره». الرد على المنطقيين ص ٦٧

(٣) وهذه المراحل تخصع لمعيارين، أحدهما شكلي ويجعل ابن سينا حداً فاصلاً بين الفلسفة غير المتكلمة والفلسفة المتكلمة، وذلك بتوسط الإسماعيلية والقرامطة (ابن تيمية استناداً إلى سيرة ابن سينا الذاتية)، والثاني مضموني، وهو أعمق من الأول، ويجعل الحد الفاصل مفقوداً للتلازم بين المابعدين الفلسفي والكلامي الناتج عن تكوين الشكل العقلي للعلوم النقلية عند السنة وتكوين الشكل النقلي للعلوم العقلية عند الشيعة كما سنبينه. ويدور التداخل بين المابعدين حول منزلتَيْن جوهريتَيْن تَعلّق بهما الصدامُ بين ما بعد الطبيعة الفلسفي وما بعد الشريعة الديني، أعني مصدر الحقيقة النظرية، ودور الزعامة الروحية العملية، أو المقابلة بين العقل والوحي نظرياً وبين الفيلسوف والنبي عملياً.

الوحدانية الأكسيولوجية للذات الناسوتية(١). ولعلّ تزاحم الذاتين على الفاعلية هو الذي أخر إدراك النقلة النوعية الحاصلة لإبقائه على فاعلية الذات الربوبية خارج التاريخ سعياً إلى إثبات فاعلية الذات الناسوتية فيه، والعجز عن تجاوز الثنائية، أو لتجاوزه الثنائية بنفي الذات الناسوتية وتحويل التاريخ إلى فعل لاهوتي خال من الإنسان بما هو ذات ضالة أو خال من الإله بما هو قد حلّ في الإنسان المتجبر (فرعون) أو الكامل (الولي). وغاية بحثنا هي دراسة هذه النقلة ومدلولها في النظر والعمل، بما هما فعل إلهي خالص، أو إنساني متأله، أو إلهي متأنس، أو إنساني خالص. وهذه هي آخرة المراحل المحددة للاسمية كما يمثلها ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل ردّاً من الأول على الفلسفة النظرية (المنطق والميتافيزيقا) المؤسسة للجبرية والطغيان السياسي وردّاً من الثاني على الفلسفة العملية (التاريخ والميتاتاريخ) المؤسسة لنفس المعيقات لحرية الإنسان.

ذلك أن نفي واقعية المعقول المعلوم والمعمول بالإضافة إلى الإله واعتبارهما تاليين لفعله لا متقدمين عليه يمثل المرحلة الأولى نحو التخلص من واقعية الكلي المفارقة والمحايثة. لكنه لا يعني بَعْدُ طريانَ الذات الإنسانية بما هي بدورها فاعلة غير منفعلة بالمعقول المعلوم والمعمول. ولهذه العلة فإن علمها خارج ما يعتبر مضموناً لعلم الله وعمله يُعَدُّ في الشريعة ضلالاً وعدماً، مما قد يعني أن المدلول الأول للاسمية مدلول سالب: من جنس ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾(٢). ومن المفارقات أن دليل التمانع هو عينه الدليل الذي أدى إلى وحدة الوجود الفاعل، ومن ثم إلى جعل أفعال الإنسان أفعالاً إلهية، ما جعل ابن تيمية يعيب على ابن عربي – بحكم قوله بوحدة الوجود المطلقة – نقض إمكانية

(١) دليل التمانع الإيجابي، هو الحجة الأساسية للجبرية بالإضافة إلى الإنسان شرطاً لإطلاق الإلهية، ودليل التناقض التكليفي هو الحجة الأساسية للقدرية بالإضافة إلى الإله، شرطاً لتأسيس الحرية الإنسانية.

(٢) قرآن كريم، [النجم ٥٣/٢٣]، وكذلك ﴿ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ [يوسف ١٢/٤٠]، وكذلك ﴿أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ [الأعراف ٧/٧١].

مثل هذه الضلالة ومن ثم العودة إلى الجبرية المطلقة[١]. وإذن فنفي الجبرية والحلولية يقتضي، حسب ابن تيمية، إثبات فاعلية الذات الإنسانية، ومن ثم اعتبار النظر والعمل تاليَيْن عن أفعالها وليسا متقدميْن عليها أو فاعلين فيها؛ وهما، من ثم، قبل فعلي النظر والعمل، عديما القيام الذاتي إلاّ في الأسماء. لذلك فإن نفي واقعية الكلي النظري (ابن تيمية) والكلي العملي (ابن خلدون) ليس إلاّ نتيجة حتمية لموقف اسمي من الكلي يجعله، بالإضافة إلى العقل الإنساني الناظر والعامل، في وضعية منزلته بالإضافة إلى العقل الإلهي إيجاداً وحكماً. وإذن فنفي الواقعية النظرية والواقعية العملية تعني أن المعلوم والمعمول لم يبقيا موضوعين متقدمي الوجود على العلم والعمل، بل هما صارا عند ابن تيمية وابن خلدون، ثمرتي فعاليات الذات الإنسانية في التاريخ العلمي والعملي كما ينسبان الوجود الطبيعي والوجود الشريعي (أي الطبيعة والتاريخ) إلى الذات الإلهية في ما بعد التاريخ العلمي والعملي. وذلك هو معنى علاقة الاستخلاف عندهما[٢] وهو جوهر الحنيفية المحدثة دين الفطرة الأول بالذات والآخر بالزمان.

* * *

(١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٧٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة VI، ١١، ص ٨٣٨ - ٨٤٠. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة ٢/٣٠].

٣- الخطة والمنهج

يمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلـي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية في الأسئلة العشرة التالية:

١) لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكندي إلى ابن رشـد، رغـم سـعيها إلى التخلص، حبيسة الإطار الفلسفي الذي حددته الأفلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٢) لماذا بـدت هـذه الفلسـفة معتمـدة على حركتـين متواليتـين إحداهمـا تستهدف الوصل بين مـا اعتبرتـه حـدَّيْ الأفلاطونيـة المحدثـة، أعـني الأفلاطونيـة والأرسطية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانيـة (المشـائية) أو الثانيـة إلى الأولى (الصفوية)، في القرن العاشر / الرابع، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولـة تخليـص الأولى مـن الثانيـة (الإشـراقية)، أو تخليـص الثانيـة مـن الأولى (الرشدية) في القرن الثاني عشر / السادس؟

٣) لماذا كان الكلام العربي، مـن واصـل إلى ابـن الخطيـب، رغـم سـعيه إلى التخلص، حبيس الإطار الذي حددته الحنيفية المحدثة في القـرآن سـواء بالإيجـاب أو بالسلب؟

٤) لماذا بدا هذا الكلام معتمداً على حركتين متواليتين، إحداهمـا تسـتهدف الوصل بين ما اعتبرتـه حـدَّيْ الحنيفيـة المحدثـة، أعـني التوراتيـة والإنجيليـة، كمـا تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي) أو الثانية إلى الأولى (الكـلام والتصـوف الأشـعري)، والثانيـة تسـتهدف الفصـل بينهمـا،

بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي)؟

٥) لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الإسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها وفي المجموعة السنية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها بعد انقسام الاعتزال المنشق عن الفكر السني لأسباب نظرية إلى شقين تابعين لهما: البهشمية والأشعرية؟ وكذلك انقسام الخروج إلى شقين تابعين لهما شقٌّ عن الفكر الشيعي وشقٌّ عن الفكر السنّي لأسباب عملية[1].

أ) فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأفلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الإشراقية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى الإنجيلية (البهشمية) وفرعه الفصلي المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني)؟

ب) وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأفلاطونية (الرشدية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى التوراتية (الأشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الإنجيلية (التصوف الظاهري)؟

جـ) مما جعل الفرق الشيعية أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أفلاطون وصلاً، أو بالتخليص من أرسطو فصلاً، وحنيفية محدثة دينياً بالرد إلى الإنجيل وصلاً، أو بالتخليص من التوراة فصلاً.

---

(١) انقسام الخروج، بخلاف انقسام الاعتزال، كان انشقاقاً عن شيعة العلوية من بدايتها بدافع عملي (انظر محاولة في العلاقة بين السلطان الزماني والسلطان الروحاني، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩١). وقد انقسم هو بدوره انقسام الاعتزال إلى حروج سني هو الحنلية وإلى خروج شيعي هو الباطنية. وسيتقاسم التشيع الاعتزال البهشمي والخروج الباطني كما سيقاسم السنة الاعتزال الأشعري والخروج الحبلي. وذلك منذ القرن الرابع / العاشر إلى اليوم. لكننا نقصر الاهتمام على الفكر السني فلا ندرس الفكر الشيعي إلاّ عرضاً: ابن تيمية (حنلية) واس خلدون (أشعرية).

د) وجعل الفرق السنية أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أرسطو وصلاً، أو بالتخليص من أفلاطون فصلاً، وحنيفية محدثة دينياً بالرد إلى التوراة وصلاً، أو بالتخليص من الإنجيل فصلاً.

هـ) فانقسم الكلام إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي يغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتيها، وظاهري ذي ميل سني يغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتيها.

و) وانقسم التصوف إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي يغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتها (تأثير الصفوية والإشراقية)، وظاهري ذي ميل سني يغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتيها (تأثير المشائية والرشدية).

٦) لماذا تولد عن حركية الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبين حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية) ثورة في النظر والعمل أدت إلى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي خلال المرحلة العربية من تحديد لمنزلة الكلي النظري والعملي الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلي الواقعي إلى الفعل بإحداث الكلي الاسمي في النظر (ابن تيمية: الماهية اسم مخترع) وفي العمل (ابن خلدون: القيمة اسم مخترع)؟

٧) ولماذا تولد من حركة الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة العربية وبين حدي الحنيفية المحدثة العربية أن كلاً منهما، في سعيها إلى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت إلى تهديم ذاتها بصفتيها الاثنتين، إذ هي آلت إليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة، وأصبحت الأفلاطونية المحدثة مستندة إلى الحنيفية المحدثة، بوصف القسيم الفلسفي ممثلاً للنظر، والقسيم الكلامي ممثلاً للعمل؟

٨) ولماذا كانت السنة حرباً على الشيعة بما هي أفلاطونية محدثة ذات ميل أفلاطوني مضموناً وبما هي حنيفية محدثة ذات ميل إنجيلي شكلاً؟ وكانت

الشيعة حرباً على السنة بما هي أفلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي شكلاً، وبما هي حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضموناً؟ مما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأولان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حرباً ذات أحزاب واضحة التخوم السياسية والفكرية.

٩) ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولاً (بين المشائية والصفوية ثم بين الإشراقية والرشدية ثم بين جميع التواليف الممكنة زوجاً زوجاً) وفي الكلام والتصوف ثانياً (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التواليف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين إلى شبه المعركة الدونيخوطية التي أدت إلى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في الوقت نفسه، ما انتهى إليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها في هذه اللحظة التي تحددت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الإصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الإصلاح الاجتماعي والسياسي؟

١٠) لماذا كانت أحداث هذا التاريخ بظرفيه الفلسفي والديني وما انتهت إليه غاية في الرابع عشر، وبداية في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه) ملائمة ملاءمة عجيبة للظرف التاريخي العربي والإنساني، في عصر النهضة العربي: ظرف الثورة على السلطان الروحي الذي يمارسه الكهنوت الصوفي (ابن تيمية) والثورة على السلطان المادي الذي يمارسه العسكروت المستند إلى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الإصلاح الروحي عند الأول، والإصلاح السياسي عند الثاني؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (الأصلانية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري ثمرتي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل لحصول اللقاء أولاً، وإمكانية

الحوار بين الحضارتين ثانياً، عللاً أعمق من مجرد التأثر الخارجي، والمحاكاة السطحية، بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أموراً لم تكن مستعدة إليها، بحكم الغزو المادي أولاً، والانبهار الثقافي ثانياً، بل هي وليدة توافق عجيب بين ظرفين حضاريين متماثلين شكلياً، رغم الفوارق[1].

---

(١) ورغم أننا التزمنا بعدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني تشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليمنا بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطيْه الاجتماعي والطبيعي، لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الأفلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في إدحال الحدلية بينهما بحركية تجعل المثال المفارق، بما هو مقابل للصورة المحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة إلى المحايثة أو بالمقابل عملية تشوق انصواري يصعد من المحايثة إلى المفارقة. كما أن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والإنجيلي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليتصل باللاهوتي. فإذا جمع الأمران صار التقاطبان متطابقين وممثلين لوجهي الجدل المحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التطابق بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التطابق هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الإنسانيين من جهة وما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الإلهيين من جهة ثانية وهو تمييز يرفض التوحيد بين الرب والخليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أصحاب نفيها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيجل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في نفس اللحظة (كنط وكونت).

وفعلاً فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفياً حركةُ التماهي المطلق بالسلب أو بالإيجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيجل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كنط وكونت؛ ذلك أن الزوج الأول (هيجل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كنط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة – فالأولان تستند فلسفتهما على إطلاق ميتافيزيقي يحوّل ما بعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي (هيجل) أو يحول التاريخ الناسوتي إلى ما بعد تاريخ لاهوتي بإطلاقه (ماركس) والثانيان تستند فلسفتهما على رفض الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، مماثلة بشكلها أو بنيتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميان بالإشراق والتصوف وبالرشدية والكلام بما هما واقعيان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي ما زلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والربّانية.

ويمكن أن ندرك نظام العقد في البحث عن أجوبة مُقنعة انطلاقاً من غاية الفكر العربي كما تعينت قبل المرحلة التي توصف بعهد الانحطاط. فنقد **المنطق** وأساسه **الميتافيزيقي** (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد **التاريخ** وأساسه **الميتاتاريخي** (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الأفلاطونية المحدثة العربية) يمثلان الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرن الثامن / الرابع عشر. فكانت نتائج هاتين المحاولتين المستندتين إلى منزلة اسمية للكلي ذروة ما بلغت إليه الفلسفة العربية[1]، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قُبيل غفوتها. ولعلّ ذلك مما يفسّر كونَ محاولتيهما أسَّستا، إلى حدٍّ كبير، استئناف النهضة العربية نشاطَها في نهايات الثاني عشر - الثامن عشر وبدايات الثالث عشر التاسع عشر ولا يمكن أن تكون الغاية - البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير إلى نظام العقد في حركة الفكر العربي فلسفيّة وكلاميّة. لذلك فإننا نحتاج إلى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية إلى الاسمية أمراً ممكناً، بما هي شروطٌ ذاتيةٌ لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملي، خلال تجربتيْه الأساسيتين، أعني تجربةَ تعقيل علوم النقل (إضفاء الشكل العقلي عليها) وتنقيل علوم العقل (إضفاء الشكل النقلي عليها) وما بعدهما التأسيسي.

ذلك أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي: الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له في الأفلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، أعني أنها إدراك إبستمولوجي دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل ممارستَين

---

(١) وذلك في الإسلام السني عامة والعربي خاصة. أما الإسلام الشيعي عامة والإسلام الفارسي خاصة، فإنه ظل لصيق الحلول السينوية في ترميمها الخاتمي، وإذن فهو بقي دون الثورة النقدية الغزالية ودُون نتائجها في فيلسوفينا.

فعليتَيْن جاريتَيْن في التاريخ بما فيهما من محاولة، وإصابة، وخطأ، وتدرج، وكرّ، وفرّ، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند إلى واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو) أو المنتقل، خارج الزمان، من المفارقة إلى المحايثة (أفلوطين)، وما ينتج عنه من تصور واقعي للعلم وللعمل يُخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما، بمفعول تعاكس عجيب بين الوجود والعقل، راجعيْن إلى علم نفس مرفوع إلى المطلق هو علم تفاعل العقول الفائضة فيضَ إيجاد أو فيضَ إعلام. وتلك هي لحمة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية إلى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون الواقعية نحو نظرية اسمية للكلي النظري والعملي، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الإنساني. **وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظريّها وعمليّها بصورة عامة، بل إن همّنا الأساسي سيكون استخراج المنطق العميق لمنازل الكلي النظري والعملي في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية مثالاً نموذجياً من كل فلسفة. وربما أيضاً الإنسانية عامة لا العربية فقط - بين تأسيس أول الأنساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس، أعني بين الفارابي وابن رشد**، وما قبلَ ذلك آل إليه؛ وما بعده جاء منه له أو عليه بما في ذلك السعي إلى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة[1].

وبيِّن أن هذه الشروط التي نسعى إلى تحديدها جميعها من طبيعة تاريخية - إذ نحن ننفي من البداية دعاوى الذهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي إلخ... وننطلق من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية عن الشروط التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الإنسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع

(١) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، فإنها جميعاً - عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية - قابلة للإرجاع إلى أصول مستمدة من هذه الإشكالية: إشكالية المنزلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلي، ميلاً للفلاسفة أو عليهم أو ميلاً للمتكلمين أو عليهم؛ ولا حاجة لذكر الأمثلة فهي أشهر من أن تحتاج إلى الذكر.

التواريخ المحيطة بها مكاناً (الأجوار) وزماناً (المتقدم عليها الفاعل فيهـا والمتـأخر عنها المنفعل بها).

لكن هذه الشروط، وإن كانت جميعاً تاريخية، فهي ضربان:

الأولى: هي الشـروط التاريخيـة الـتي مثلـت منـذ البدايـة معطيـات الانطـلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكأنها صارت بُنى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنـى أو مدونات منغلقة معطاة في البدء. وهذه المعطيات نوعان: الأول هو **الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها** (وهي الفلسفة كما عرفها العـرب أو المنظـار الـذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، والثـاني هـو **الحنيفيـة المحدثـة كمـا تحـددت في القـرآن خاصة** (وهي الدين كما عرفه العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كـل ديـن). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجـان عـن التاريخيـة فإنهمـا يبقيـان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتين وبالإضافـة إليهمـا وقـع التعـامل معهما انطلاقاً من النظر والعمل ممارستين تاريخيتين، أو مع النظـر والعمـل بهمـا إلى أن تمّ التخلـص النهـائي مـن أساسـها المتعـالي الطبيعـي (للأولى) والشـريعي (للثانية)، بعد أن تحدَّدا في الأنساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية: هي الشروط التاريخية التي نتجت عن التفـاعل النظـري والعملـي مـع الأولى وبها مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعمليـة في التاريخ العربي والإسلامي خلال الفترة التي أشرنا إليهـا. وقـد مكـن البحـث من اكتشاف التفرعات التي حدثت خلال هذا التعامل معهما وبهمـا في تجربتَـيْ تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايـات والأدوات إلى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية «اللقاء – الصّدام» بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي **السياسيات**[١] وأداة الأدوات هي **التاريخ**، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي **الرياضات**[٢] وأداة الأدوات هي **المنطق**، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البيّنة بين هاتين التجربتين ومنزلة الكلي النظري والعملي والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداةً وغايةً (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداةً وغايةً (التاريخ والسياسيات)، انطلاقاً من منزلة الكلي في علوم النقل وفي علوم العقل؛ **والأولى تغلب عليها المنزلة الاسمية، والثانية تغلب عليها المنزلة الواقعية كما سنرى.**

وستُحَدّد هذه العلاقة الصدامية بين المنزلتين أهمَّ المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية (أعني الأولى) هي منزلة الكلي في الأفلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثة. ولما كانت الأولى واقعيةً طبيعيةً والثانيةُ اسميةً شريعيةً، فإن الصدام بين المنزلتَيْن خلال التجربتَيْن سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها إلى استيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية وإلى تكوين الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية[٣]، مضطرةً إلى مسعيَيْن متنافيَيْن: فاستيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية يقتضي التخلُّصَ من الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية، لكون منزلة الكلي في هذه (الوضعي الشريعي) منافيةً لمنزلة الكلي في ذلك (العقلي الطبيعي)؛ وتعقيل

(١) بمعنييها، أعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوحود الاجتماعي التاريخي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم النقل حاصة غاية قصوى لها.

(٢) بمعنييها أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالمي الطبيعي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم العقل خاصة عاية قصوى لها.

(٣) بخلاف الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، لم تكن الحيمية المحدثة وعلومها أمراً موجوداً إلاّ وجود المادة الخام التي لم تصر بعد في حيز المعقول: وصيرورتها تلك هي التحربة التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الأفلاطونية المحدثة وعلومها كانت أمراً موجوداً في حيز العقل ولم يبق إلاّ استيعابها ونقلها (هكذا عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي أطلقنا عليها اسم تنقيل علوم العقل. وقد أدت التجربتان إلى الصدام بين منزلة للكلي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة للكلي تسمى منزلة الوضعي الشريعي.

الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية يقتضي التخلُّصَ من الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، لكون منزلة الكلي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافيةً لمنزلة الكلي في الأولى (الوضعي الشريعي).

ولا عجب عندئذ إذا رأينا أن هذا الصدامَ بين المنزلتين سينتهي إلى الانفجار في مُعْطَيَيْ الانطلاق (أعني في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة)، بعد فشل الحلول الوسطى الموفّقة بين المنزلتين. وبذلك تكون الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتان ذاتَيْ مسار حتمي يمر بمرحلة الوصل بين حدين منهما، فالانفجار، فالفصل بين حديهما هكذا:

١- مرحلة الوصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أي أفلاطون وأرسطو).

(١ً) الوصل ذو الميل الأرسطي: المشائية الأولى (الفارابي).

(٢ً) الوصل ذو الميل الأفلاطوني: الصفوية الأولى (إخوان الصفا).

٢- مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا.

٣- مرحلة الفصل بعد الانفجار.

(١ً) الفصل ذو الميل الأرسطي: الرشدية أو المشائية الثانية.

(٢ً) الفصل ذو الميل الأفلاطوني: الإشراقية أو الصفوية الثانية.

وذلك في الأفلاطونية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم العقل وما بعدها.

أما في الحنيفية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فإن الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي:

١- مرحلة الوصل بين حدّي الحنيفية المحدثة (أي التوراة والإنجيل).

(١ً) الوصل ذو الميل التوراتي: الأشعرية.

(٢ً) الوصل ذو الميل الإنجيلي: البهشمية.

٢- مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي.

٣- مرحلة الفصل بعد الانفجار:

(١ً) الفصل ذو الميل التوراتي: الكلام الثاني بعد استيعاب السينوية (الرازوية).

(٢ً) الفصل ذو الميل الإنجيلي: التصوف الثاني بعد استيعاب الغزالية (الحاتمية).

وطبعاً، فإن هذه المراحل تشترط، طَرَياناً وبُروزاً، أن نقدّم عليها الظرفيات التي حدثَ خلالها الصدامُ، وهي ظرفياتٌ نظريةٌ وعمليةٌ. لذلك أصبح مضمون هذه المحاولة محدّداً بدقة. فهو يتضمن ثلاثة أبواب:

الأول: لتحديد ظرفيات الصدام النظرية وبناه الفلسفية وما أدت إليه من منازل كلامية للكلي.

الثاني: لتحديد الوصل المشائي في الأفلاطونية المحدثة العربية من خلال عملين مهمين من أعمال الفارابي والوصل الصفوي من خلال صنفي رسائل إخوان الصفا.

الثالث: لتحديد الفصل المشائي في الأفلاطونية المحدثة العربية من خلال حديلتين مخمستين والفصل الإشراقي من خلال نفس الحديلتين.

وستكون أهم الأعمال الفلسفية مادة للتحليل، إذ إن الهمَّ الأولَ، في هذا البحث، ليس إلاّ النصوص المحدّدة لمنزلة الكلي، في أعمال الفلاسفة خاصة. أما الكلامُ والتصوّفُ فإن حضورهما يبقى دائماً في حدود الدور الذي أدّياه في

تكوينية هذه المنازل الفلسفية للكلي، بما هي منازل تمكن من تحديد دور العلوم النظرية (وخاصة الرياضيات والمنطق) والعلوم العملية (وخاصة السياسيات والتاريخ): **لأن ذلك هو الغرض الفلسفي الإبستمولوجي من هذه المحاولة**. ولا يعني ذلك أن هذا الدور مما يستهان به. فلعله هو المحرك الأساسي في كل المنعرجات ذات الدلالة، في تاريخ الفكر الفلسفي العربي.

* * *

الباب الأول

المحددات الظرفية والبنيوية

ويتضمن الباب الأول ما يلي:

- الفصل الأول: ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي.
- الفصل الثاني: بنية الأفلاطونية المحدثة عامة.
- الفصل الثالث: بنية الحنيفية المحدثة للعربية.
- الفصل الرابع: منزلة الكلي الوجودية في الكلام الوصلي.
- الفصل الخامس: علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف.

الفصل الأول

ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي

يحتاج ظهور الفلسفة المتأخر[١] في الحضارة العربية، إلى تفسير، كما تحتاج علاقتها الوطيدة مع الفكر الشيعي، وخاصة الإسماعيلي الباطني منه، وصدامها الطويل مع الفكر السني وخاصة الحنبلي الظاهري منه، إلى تحليل دقيق لتحديد معناها ومداها وتخصيص أهم مراحلها. فرغم أن الدّين هو، قبل كل شيء، مذهب عملي وشريعة فقهية وسياسية، ورغم كون ارتباطه بالمحددات الاقتصادية والاجتماعية ببعديْها المادي والمعنوي غَنِيّاً عن كل تبرير بقراءة مُتَمَرْكِسَة - إذ هو يجعل من هذه الأمور شغلَه الأول وموضوعَ الصراع على إرث الأرض وسيادتها[٢] - فإن العامل العملي لم يكن، خلافاً لمحاولات تفسير

(١) حتى لو سلّمنا بأن الكندي هو بداية الفلسفة، فإن هذه تكون قد تأخرت إلى النصف الأول من القرن الثالث (٧٩٦ - ٨٧٣ م). لكن أعمال الكندي الفلسفية هي، بكثير، دون أعماله العلمية. فرسائله الفلسفية جلّها بجرد عروض سريعة وأكبرها - رسالة الفلسفة الأولى - تكاد تكون مجرد جمع بين آراء أرسطية وآراء أفلوطينية، لم تبلغ بعد درجة النسق الفلسفي الشخصي. أما البداية الفعلية للفلسفة العربية فهي، بحق، مع الفارابي الذي تضمنت أعماله درجتين: إحداهما تمثل استيعاب الموسوعة الفلسفية وكان فيها شارحاً، والأخرى تمثل بداية التفلسف الشخصي.

(٢) فبالإضافة إلى المضمون الشرعي المتعلق بالمعاملات والمضمون الشرعي المتعلق بالمحرمات والمباحات في التعامل المادي مع المال والثروة والجنس والأغذية، يتضمن القرآن نصوصاً كثيرة تربط الصراع الديني الروحي بالنجاح المادي التاريخي وخاصة آيات وراثة الأرض والسيطرة الرمانية في التاريخ، من الأمثلة: الأعراف الآية ٧٤، الأنبياء الآية ١٠٥، ونصوص أخرى كثيرة تتعلق بتسخير الطبيعة للإنسان، وخاصة آيات الاستخلاف. ومن ثم فالمقابلة بين التفسير المادي والتفسير الروحي للتاريخ لا=

المذاهب به، لم يكن المحدّد الرئيسي والمباشر للمدارس الفكرية التي أسهمت في وضع الأسس الأولى لمنازل الكلي النظرية والعملية، في الفكر الديني والفلسفي العربيَّيْن. وذلك لأن هذه المنازل، بما هي ما بعد العلم وما بعد العمل المحدّدان لطبيعة الموجود النظري (ماهية الأشياء) وطبيعة الموجود العملي (قيمة الأشياء) لا ترتبط ارتباطاً مباشراً إلاّ بظروف الإنتاج الرمزي لنماذج التفسير النظرية والتقنية، ولنماذج التأويل العملية والسياسية للعلم والعمل[١].

وإذا كان المدلول الإبستمولوجي لمنازل الكلي، في **الأفلاطونية المحدثة**، قد تحدَّد بالإضافة إلى **علوم الطبيعة**، في شكل واقعية طبيعية للكلي الطبيعي المفارق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو)، فإن المدلول الإبستمولوجي لمنازل الكلي في **الحنيفية المحدثة** يمكن أن يُحدَّد بالإضافة إلى **علوم الشريعة**، في شكل اسمية للكلي الوضعي المفارق للتاريخ الإنساني (التشيع) أو المحايث له (التسنن)، مع استتباع الشريعي للطبيعي في الحنيفية المحدثة، المقابل لاستتباع الطبيعي للشريعي في الأفلاطونية المحدثة[٢]. ولن يحدثُ الصدامُ بين هذين المدلولين إلاّ بعد توفر شروط اللقاء النظرية، كما نُبيِّنُهُ.

= معنى لها في الدين (على الأقل بالنسبة إلى الدين الإسلامي) إذ هما بعدان لنفس الظاهرة، لكون الشيء المرفوض دينياً ليس العوامل الاقتصادية لذاتها، بل اعتبارها القصد الأول والغاية القصوى لحياة الإنسان نفياً للبعد الأخروي من حياته.

(١) ما المقصود بظروف الإنتاج الرمزي بالمقابل مع ظروف الإنتاج المادي؟ لعل أفضل الأمثلة المساعدة على فهم المقابلة هو ما يحدث الآن في المجتمعات المستوردة لوسائل الإنتاج المادي، في ظروفٍ غابَتْ فيها ظروفُ الإنتاج الرمزي. فدون النسيج العلمي، في مستواه الرمزي، أعني نسيج الرصد والبحث والإبداع العلمي، يكون الجهاز المادي رُكاماً ميّتاً غيرَ قادر على النمو الذاتي، فيبقى بحاجة إلى الاستيراد من المجتمعات التي يصاحبُ فيها الإنتاجُ الرمزي الجهازَ المادي للمجتمع. وذلك ما اشترطنا حدوثه في المرحلة العربية متقدّماً على بداية وضع الأنساق الدينية والفلسفية، بما هما ما بعد علوم الطبيعة وما بعد علوم الشريعة.

(٢) استتباع الطبيعة للشريعة، في الفلسفة، واستتباع الشريعة للطبيعة، في الدين، أو استتباع الطبيعة للتاريخ، والتاريخ للطبيعة صارا، بالتدرج، ممثلين لمرحلتين منْ تاريخ الفلسفة. فالفلسفة القديمة والوسيطة، بحكم الواقعية الأرسطية والأفلاطونية، قدَّمت الطبيعةَ على التاريخ، والفلسفة الحديثة والمعاصرة عكست فقدَّمت التاريخ على الطبيعة، والوسيط الناقل هو الفكر الديني الوسيط. وللفكر الإسلامي الدور الأول فيه، إذ هو، رغم تأخره الزماني، قد كان متقدماً في التنسيق الفلسفي مما جعله يُصبح نموذج الكلام اليهودي والمسيحي المتقدمين عليه بالزمان والمتأخرين عنه بالصياغة الفلسفية الراقية. وهذا المعطى التاريخي لا ينكره إلاّ جاهل.

وفعلاً، فالوضعية التي نتجت عن نشأة الدولة العربية، بما هي وضعية عملية، تفسّر تكونَ الأحزاب السياسية واختلافَ فهمها للمدونة الإسلامية بما هي مرجعٌ تأسيسيّ يكون العملُ باسمِه، وذلك من حيثُ المقابلةُ العمليةُ غير النظرية؛ ولكنَّها لا يمكن أن تفسّر بلوغَ هذا الفهم، بضروبه المتقابلة مضمونياً، إلى الشكل النظري الذي سيجعل مذاهب هذه الأحزاب تُصبح فلسفة في اللاهوت النظري المؤسس للعمل (الكلام)، واللاهوت العملي المؤسس للنظر (التصوّف)، وعلوماً تشريعية (الفقه العام والخاص وأصوله)، وعلوم أدوات مباشرة (علوم التفسير والحديث)، وأدوات غير مباشرة (علوم اللسان والآداب، ثم الحضارة والتاريخ العربيّين).

إن الجانب العملي من الشريعة، وإن فسَّر تكوُّن الأحزاب والتوظيف المتقابل للعقيدة، فهو لا يفسّر كيفَ بلغت هذه الأحزابُ إلى المستوى النظري الذي جعل علم الكلام والتصوف، في بعديْهما النظري والعملي، يصبحان ممكنيْن، بحيث ينتج عنهما، وفيهما، نظريةٌ في طبيعة الكلي النظري والكلي العملي تكون، بما هي أساس العلوم النظرية والعملية التي يُطلق عليها عادة اسمُ العلوم النقلية الغايات والأدوات – وهي تمثل جملة الدراسات التي تشمل مجال العلوم الإنسانية بلغة عصرنا – منطلقاً للصدام المستوعب للفلسفة المستندة إلى النوع الثاني من العلوم التي يُطلق عليها عادة اسمُ العلوم العقلية الغايات والأدوات – وهي تمثل، بالمقابل مع الأولى، جملة الدراسات التي تشمل مجال علوم الطبيعة بلغة عصرنا[١].

---

(١) وفعلاً، فإن المقابلة بين العلوم النقلية والعلوم العقلية، تطابق شديد المطابقة المقابلة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وذلك للعلتين التاليتين:

الأولى، وتتمثل في أن العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، تدرس الطبائع حتى عندما يتعلق الشأن بالإنسان، إذ إن العلوم الإنسانية التي فيها، أعني علمَي الأخلاق والسياسة، تعود إلى علم النفس، وعلمَ الأدب والخطابة والأمور اللغوية، إلى علم المنطق، وكلاهما غير إنساني بل طبيعي.

والثانية، وتتمثل في كون العلوم النقلية وما بعدها تَدْرُس الشرائعَ أو الأمور الموضوعة، إما بالمعنى المعتبر سماوياً (الشريعة والفقه وعلوم العقيدة) أو بالمعنى الإنساني المستند إليها. وحتى عندما يتعلق الشأن بالطبيعة، فإنها تعتبر أمراً تشريعياً أي أن خِلْقَتَها وضعيةٌ، وإن بالمعنى السماوي: الواضع هو الإله.

ذلك أنه لا أحد يجهل أن هذا النوع الثاني من العلوم وما بعده الفلسفي، حتى إذا سلمنا بأن للتوظيف العقدي دوراً في الإقبال على هذه العلوم، بالإضافة إلى الوظائف التقنية التي تؤديها، ما كان ليُصبح ذا علاقة مفيدة بالكلام والتصوف، لو لم يكن ذاك النوع الأول من العلوم وما بعده الكلامي قد بلغ درجةً من التنظير حدَّدت منزلةً للكلي النظري (طبيعة المعلوم من الوجود)، ومنزلةً للكلي العملي (طبيعة المعمول من الوجود) تحديداً يلائم، بمستواه النظري، التحديد الفلسفي، ويصادمُه بطبيعة هذه المنزلة التي تختلف طبيعتها الدينية عن طبيعتها الفلسفية، اختلافَ الحنيفية المحدثة عن الأفلاطونية المحدثة. ولو كانت الحاجة العملية العقدية، والذريعة النظرية التقنية كافيتَيْن لتفسير هذه الظاهرة – ظاهرةِ الصدام المستوعب والمتجاوز بين الفكرين الديني والفلسفي – لكان التفلسفُ بهذا المعنى، أي بمعنى التحديد الواعي لمنزلة الكلي النظري والعملي، قد بدأ منذ اليوم الأول لنشوء الدولة العربية، إذ إن نشأة الأحزاب لم تتأخر[1]، والفلسفة اليونانية، مع العلوم التابعة لها، متقدمةُ الوجود على نشأة

(١) فحتى لو سلمنا بأنها انتظرت الفتنة الكبرى (٦٥٦ م) لكي تصبح فعلاً أحزاباً حقيقية ذات مضمون سياسي وعقدي يسعى إلى الوصول إلى الحكم، فإن ذلك يكون قد تمّ منذ منتصف القرن الأول للهجرة. وإذا كانت هذه الأحزاب قد اكتملت سياسياً، وصارت قادرة على تنظيم الحرب الأهلية الناتجة عن الفتنة الكبرى، فلا بدّ أن يكون قد تقدم على ذلك تدرج عقدي جعلها تنتظم شيئاً فشيئاً، إلى أن صارت أحزاباً تتقابل حول مسألتين مهتمتين، هما: مبدأ الشرعية الذي تستند إليه السلطة السياسية (البيعة أم التعيين؟ ولكل منهما درجتان: البيعة العامة، أم بيعة أهل الحل والعقد، ثم التعيين النبوي أو تعيين الخليفة المتقدم)، ومبدأ الشرعية العقدية الذي تستند إليه السلطة الروحية (الاجتهاد أم عصمة الإمام؟ ولكل منهما درجتان: الاجتهاد الشخصي، أم الاجتهاد بما هو فرض كفاية، والعصمة الموروثة بالانتساب إلى أهل البيت، أم الموهوبة التي تفترض نظرية الولاية بديلاً عن الرسالة الخاتمة)؟ فهذه الأمور جميعاً مثلت موضوع الحرب الأهلية، ولكنها لم تكن كافية لبناء الأنساق المذهبية، وإن كانت قد أدت دوراً، في الدفع لا في التكوين، لتحقيق هذه الأنساق. والمعلوم أن التوظيف السياسي، بما هو دافع قد يدفع إلى أي نسق، صورياً، لأن الذي يعنيه هو المضمون الدعائي، وليس التنسيق العلمي له. وإذن فطبيعة التنسيق العلمي للعلوم النقلية لا يمكن أن تُفسر بالتحزبات السياسية وبالتوظيفات الناتجة عنها.

الدولة، في الأرض التي أصبحت إمبراطورية عربية، فلم تأخر التفلسف إلى حدود بداية القرن الثالث، وبصورة أدق إلى حدود بداية القرن الرابع(١)؟

لكن ربط بداية التفلسف بالنضوج النظري للعلوم التي تُسمّى عادة علوماً نقلية، وبالاستيعاب الفعلي للعلوم التي تُسمَّى عادة عقلية(٢) يفهمنا علة هذا التأخر والترابط الحميم بين مراحل الفكر الفلسفي، بما هو ما بعد العلم وما بعد العمل، والعلوم العقلية التابعة له، ومراحل الفكر الديني بنفس تينك الصفتين، والعلوم النقلية التابعة له. وبذلك نتجاوز الربط المباشر الساذج بين حاجيات الأحزاب في الصراع السياسي والاجتماعي، والإشكاليات التي تَنْتُج عن المعالجة النظرية للواقع، بما هو موضوع النظر والعمل الذي بلغ درجة التنظير الفلسفي والديني فحدَّد منزلة الكلي أي المعقول بما هو منظور النظر، ومعمول العمل.

ومعنى ذلك أن منزلة الكلي النظري والعملي، كما تحددت في الفكر الفلسفي والفكر الديني، لا ترتبط بالواقع إلاّ بعد صياغته النظرية في نماذج تفسيرية وتأويلية، تكون مضموناتٍ للنظر والعمل الذي يتجاوز الفعل الحركي الآلي، إلى الفعل الرمزي القولي. ومن ثم فالفكر الفلسفي والديني المحدّدان لما بعد العلم والعمل يفترضان بلوغ العلم والعمل درجة التنسيق النظري قبلهما، وهو ما يعلّل تأخر نشأة الفلسفة إلى بداية القرن الثالث كإرهاصات، وبداية القرن الرابع كأنساق تامة، ويجعل القرون الثلاثة الأولى المدة اللازمة لتكوين النسيج العلمي النقلي والعقلي الواصل بين المدونتين المرجع أعني الفلسفة اليونانية وعلومها، والدين الإسلامي وعلومه وموضوعات النظر والعمل بما هي واقع يُفهم بالرجوع إليهما تفسيراً وتأويلاً، بحيث يكون النظر والعمل تفسيراً

---

(١) حيث استقرت مدرسة فلسفية عتيدة كان أهم أعلامها الفارابي وزميله ابن عدي وأستادهما أبو بشر متى بن يونس الذي أتم، بترجماته وتدريسه، التكييف النهائي للفلسفة في البيئة العربية، رغم المعارضة الصلبة التي من أبرز علاماتها صدامُه مع السّيرافي (حول المناظرة بين المنطق اليوناني والنحو العربي).

(٢) لكن أهم أعلام العلم العربي النقلي والعقلي متقدمون على نشأة الفلسفة العربية:

* ومن الأمثلة على علماء النقل: الخليل بن أحمد الفراهيدي، واضع أسس علوم اللغة والشعر.
* ومن الأمثلة على علماء العقل: الخوارزمي واضع أسس الجبر ووجهة الرياضيات الجديدة.

لموضوعاتهما بالعودة إلى المدونتين المرجع، وتأويلاً للمدونتين بالعودة إلى موضوعيهما[(١)].

وفعلاً، فإن العلوم التي تُسمى نقلية لم تكن نقلية إلاّ بموضوعاتها[(٢)]. أما شكلها، أعني طبيعة التنسيق الذي تُخْضِعُ له مضموناتِها، بما هو ربط لعناصرها بعضها بالبعض بصورة تؤسس قضايا مُستنتجة تُسمّى فروعاً من قضايا موضوعة تُسمَّى أصولاً، فإنه شكل نظري علمي قابل للمقارنة الشكلية مع شكل الأنساق النظرية بالمعنى الإقليدي للأصول[(٣)]. وقد تدرج هذا التشكيل لمضمونات العلوم النقلية طوال القرون الثلاثة الأولى، فأنتج، بتدريج، أنساقَ التأويل الكلامية والصوفية للمدونة القرآنية، بما هي أساس الشريعة النظري (الفقه وأصوله)، وأساس العقيدة (الإيمان وأصوله). وقد تمّ هذا التشكيل في وجهيْه المادي والمعنوي. ذلك أن المدونةَ بعنصريْها (القرآن والحديث) كانت

---

(١) وهذه الوظيفة المرجعية بالمعنى اللساني للكلمة (الوجود الخارجي بما هو مرجع الدلالات الموجودة في القول والذهن)، وبالمعنى العقدي للكلمة (النظرية والمذهب بما هما سند للسلوك النظري والعملي) هي السر في المراوحة بين المادي والرمزي في جميع الحضارات الإنسانية. والمادي هو ما لم يصر بعْدُ رمزياً، أو ما لا يقبل الرد إلى الصياغة الرمزية.

(٢) المعنى الأول للنقلي هو الأمر الذي يكون من وضع واضع يُقبل كمعطى، ويُروى كخبر. والمعنى الثاني، الأعم منه، هو كل ما لا ينسب إلى ما هو طبيعي، ويعد من الأمور الحضارية الخاصة بأمة دون أخرى، مثل اللغات والمؤسسات القانونية والسياسية والاجتماعية (كأنماط الزواج والتربية إلخ). وبهذا المعنى يصبح الوضعي أو النقلي شاملاً لكل الموضوعات غير الطبيعية للمعرفة الإنسانية.. ولكنها، بما هي وضعية أو نقلية موضوعاً، قابلة لأن تكون عقلية شكلاً، أي إن دراستها قابلة للخضوع إلى منهج عقلي علمي، وعلمها يستند إلى خاصيتَيْ التنسيق العلمي: الحصر المستوفي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة التي يعد بعضها مبادئ، والبعض الآخر نتائج لتلك المبادئ. ومن ثم فإن الوضعي أو النقلي يمكن له أن يكون مادة للعلم العقلي المستند إلى البناء الصوري المجرد، أو إلى الاستقصاء التجريبي العيني، أو إليهما معاً.

(٣) الأصول الإقليدية هي الشكل الأول من الأكسيومية، بما هي نسق علمي يتألف من قضايا وُضعت وضعاً، واعتبرت مبادئ غنية عن البرهان، ومن قضايا مستنتجة منها بواسطة البناء الهندسي والاستدلال المنطقي. وقياساً على هذا النسق يبني أرسطو نظرية البرهان في التحليلات الأواخر مستدلاً الوضع الرياضي بالوضع الطبيعي الذي يختلف عن الأول بأنه حصيلة الاستقراء وليس حصيلة الفرض. أرسطو: ما بعد الطبيعة الواو. ١، ١٠٢٥ أ ١٠ – ١٢. راجع دراستنا الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٥

بحاجة إلى التحقيق المادي، جمعاً للنص، وتمييزاً له عن المنحولات، ثم إلى الفهم بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي. وهو ما ولد مجالَيْ بحث، أوَّلهما يبدأ بعلوم اللسان، ويتوسط بالآداب أولاً، وبالحضارة ثانياً، لينتهي بالتاريخ العربي الخاص وبالتاريخ المقارن. والثاني يبدأ بعلوم الاصطلاح الشرعي ويتوسط بأسباب النزول أولاً، وأحْداث السيرة ثانياً، لينتهي بتاريخ الإسلام الخاص وبتاريخ الأديان المقارن[1]. وبذلك تُصبح العلوم النقلية، بما هي غايات، ذاتَ درجتَيْن، وبحاجة إلى علوم نقلية أدوات، لها هي بدورها درجتان. ومنها غايات وأدوات، يتكوَّنُ النسيج النظري التالي، الذي سيولد التفكير الديني بما هو ما بعد علم، وما بعد عمل، فيصبح اللقاء بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني ممكناً، بعد أن حصل هذا النسيجُ[2]:

١- **العلوم النقلية الغايات:** ودرجتها الأولى هي غايتها القصوى.

(١) **الدرجة الأولى:** الفقه وأصوله - العقيدة وأصولها.

(٢) **الدرجة الثانية:** تحقيق نص المدونة بفرعيها - تحقيق أسباب نزول القرآن ووقوع الحديث.

٢- **العلوم النقلية الأدوات:** والدرجة الأولى هي الأداة المباشرة.

---

(١) العلوم النقلية الأدوات عير المباشرة صرورية للعلوم النقلية الأدوات المباشرة: فمدلول اللعة العربية يقتصي العلم بالمضمونات الحضارية وبالتاريخ العربيين. من هنا كان الترابط المنطقي بين العلوم النقلية كالتالي: الفقه وأصوله، والعقيدة وأصولها عاية أولى، وحصر المدونة وأسباب نزولها عاية ثانية للتقديس المتعلق بهده الأمور، وعلم اللغة العربية دالاً ومدلولاً وسيلة أولى، وعلم الحصارة العربية والتاريخ العربي وسيلة ثانية. هذا الترابط قد جعل المجتمع العربي بكامله مادة للموسوعة العلمية النقلية كغاية مطلقة تكون الموسوعة العقلية بجميع علومها بجرد وسيلة لخدمتها مادياً، وهي لا تصطدم به إلاّ إذا حاولت منافستها في الدور الروحي.

(٢) لذلك كان الوحود الاجتماعي الرمري وكأنه مصاب بالفصام: إذ إن علوم النقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بنفسها لحطها من الثقافة المقابلة التي تعد مجرد أداة لخدمة الحياة المادية للمحتمع. وعلوم العقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بذاتها لحطها من الثقافة المقابلة التي تعتبرها محرد عقائد شعبية. الفارابي كتاب الحروف: القسم الأول من الباب الثاني (في الصناعات العامية) وسيتلو تحليله II.

(١) **الدرجة الأولى:** اللغة العربية وأصولها - الأدب العربي وأصوله.

(٢) **الدرجة الثانية:** الحضارة العربية وأصولها - التاريخ العربي وأصوله.

لذلك كانت العلوم النقلية الغايات بدرجتَيْها، قد تحولت بالتدريج، في عملية التنسيق العلمي، إلى أنساق نظرية للتشريع الفقهي وأصوله (المذاهب الفقهية)[1]. وللتأويل العقدي وأصوله (المذاهب الكلامية)[2]، مستندة إلى منهجية علمية، تمَّ بها تحقيقُ نص المدونة بفرعيْها مادياً (تحقيق نص القرآن، ونص الحديث)[3] ولتفسيرهما. وهما مصدر جميع العلوم النقلية الأدوات. فالتفسير هو الذي يحتاج إلى الدرجة الأولى من الأدوات لضبط القرائن النصية الداخلية، وإلى الدرجة الثانية من الأدوات لضبط القرائن الظرفية الخارجية. والتحقيق المادي للنص هو الذي يحتاج إلى النقد التاريخي للأخبار، تمييزاً للصحيح والمنحول من نصوص المدونتين القرآنية والسنية[4] .

---

(١) والتأسيس النظري الصريح لأصول الفقه يعود إلى الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) الذي وضع الرسالة، رغم تقدم التأسيس غير الصريح عند أبي حنيفة ومالك ومعاصرة التأسيس المخضرم عند ابن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ).

(٢) وهي جميعاً عسيرة التحديد من حيث بنيتُها النسقية، وذلك لضياعها وبقاء شذرات منها أولاً، ولأن عرضها عند أول المؤرخين لها (الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٩٨٥) يفيد بأنها لم تبلغ درجة التنسيق الذي يميز البناء الفلسفي العقلي حتى في عصر الأشعري. إذ إن العرض لا يعدو التصنيف المذهبي، بحسب المواقف من بعض المسائل التي يمكن حصرها في جنسين: المسائل التي تطرحها المدونة القرآنية، بما هي موضوع المحاولة التنسيقية النظرية، والمسائل التي يطرحهما الاستناد إليها بما هي سند يعلل الأحكام والمواقف المتعلقة بالمسائل النظرية أو العملية.

(٣) لعل أفضل من تعرض لمسائل التحقيق المادي للمدونتين الإسلاميتين القرآن والسنّة هو ابن قتيبة في مؤلفاته التالية: (أعني لما صدر عن التحقيق من مسائل في الكلام).

* القرآن = تأويل مشكل القرآن، تحقيق الأستاذ أحمد صقر. وكذلك تفسير غريب القرآن تحقيق السيد أحمد صقر أيضاً دار الكتب العلمية ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.

* الحديث = تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية مصر ١٣٢٦ هـ.

هذه المسائل مضافة إلى منهج التحقيق المادي للمدونتين تمثل موطن الإشكالات الإبستمولوجية المتعلقة بضبط الحقيقة التاريخية حول الأخبار الدينية خاصة والأخبار التاريخية عامة. ومنها تولد منهج التجريح والتعديل بما هو نقد خارجي لمصادر الخبر.

(٤) مؤلفات الحديث (كصحيح مسلم ومسند أحمد إلخ...). أما بالنسبة إلى القرآن فإن الخلاف حول المضمون المادي للمدونة بقي محصوراً في بعض الآيات القليلة، وبعض القراءات مع شبه إجماع حول صحة القرآن: وقد لخص ابن قتيبة ذلك في كتابه الذي أشرنا إليه في الهامش السابق، أعني تأويل مشكل القرآن.

وما كان للعلوم الغايات، بدرجتَيْها، أن تَبْلُغَ درجةَ التنسيق النظري، قبل أن تتحقق العلوم الأدوات بدرجتيها، أعني:

* علوم دالِّ اللغة العربية، وأصول هذه العلوم: الصرف والنحو.

* علوم مدلولِ اللغة العربية، وأصول هذه العلوم: اللغة والبيان.

وهي علوم مستندة إلى منهجية علمية لتحقيق مدونة العربية مادياً، وحصرها حصراً يجعلُها قابلةً للعلم، وذلك بالصورة التالية:

* تحقيق دال العربية: حصر كلام العرب الحي - حصر الأدب المحفوظ.

* تحقيق مدلول العربية: ضبط مضمونات الحضارة العربية - ضبط التاريخ العربي.

بحيث أصبح موضوع العلوم النقلية جميع أوجه الحياة العربية، بما هي موضوع لما نسميه، في عصرنا، بالعلوم الإنسانية. ولا دخل لعلوم الطبيعة في هذا النسيج المعرفي إلاّ بما هي منتسبة إلى المضمون اللغوي والأدبي والديني[1]. وهذا النسيج المعرفي، رغم وصفنا لمضمونه بكونه نقلياً، فإنه من حيث انتظامُه في مدونات وأنساق، ذو شكل علمي بمعنيَيْ الكلمة: **الحصر النّسقي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة.** فإذا صحّ أن الشكلَ العلمي، بهذا المعنى، واحدٌ في علوم الطبيعة وفي علوم الإنسان، فإن التشاكلَ الإبستمولوجي بين ما بعد العلم وما بعد العمل النظريَّيْن يصبح أمراً ممكناً، ويصبح اللقاء الصدامي المؤدي إلى التنافي والاستيعاب المتبادَلَيْن مشروطاً بحصول هذا النسيج، وهو ما يفسّر، ظهور الفلسفة المتأخر في الحضارة العربية.

فإذا أهملنا جميع هذه المهام التي كونت النسيج المعرفي في النظر والعمل، خلال القرنين الأولين واكتملت خلال القرنين الثالث والرابع، مكتفين بالعلاقة

(١) مثل بعض الكتب المتعلقة بصفات بعض الحيوانات وأسمائها أو بالأنواء والمناخ (في الأدب وفي القصص الديني).

العمودية بين عقائد الأحزاب المتصارعة، وظروف الصراع الاجتماعي والسياسي، جاعلين من النظر مجرَّد طَيْفٍ عاكِسٍ لا حولَ له ولا قوة، استحال علينا أن ندرك جوهرَ ما حدث في الفكر العربي، إدراكاً ذا دلالة إبستمولوجية وفلسفية؛ وكنّا كمن يظن التفكير النظري الفلسفي والديني قابلين لأن يكونا ممكنين، قبل الفعاليات النظرية والعلمية العقلية والنقلية التي تمثل موضوعاتهما، والتي يُعَدُّ الفكر الفلسفي والديني ما بعداً تأسيسياً وتفسيرياً لها: **فالعلم والعمل، بما هما فعاليتان عقليتان صيغتا في أنساق، هما مادتا التنظير الفلسفي والديني، وليس الحياة الاجتماعية والصراع بين الأحزاب اللذين يمثّلان مصدر الدوافع، دوافع العلم والعمل، وليسا مَصْدَرَيْ الأنساق العلمية والعمليّة**(١).

ولعل أكبر مفارقة طبعت هذا اللقاء بين ما بعد العلم والعمل الفلسفي وما بعدهما الديني، في الحضارة العربية، هو الظاهرة المقابلة لهذه. فحدوث النسيج المعرفي النقلي (الذي طُبع بعملية التشكيل النسقي لمضمونٍ لم يكن مادةً للعلم - غايات وأدوات - كما وصفنا) لم يكن كافياً؛ بل كان من الواجب أن يحدث أمرٌ يقابله، هو حدوثُ النسيج المعرفي العقلي المطبوع بعملية من جنس مقابل، أعني استيعاب العلوم العقلية ذات الشكل العلمي الجاهز، **استيعاباً نَقْلِياً، لعدم**

---

(١) وهذا بيّن بالسبة إلى العلوم النقلية الأدوات المباشرة كعلوم اللغة دالاً (النحو والصرف) ومدلولاً (البيان واللغة) التي توصل فيها العلماء العرب إلى نظريات وأنساق لا يمكن، مهما حاولنا، أن نردها إلى التوظيفات السياسية والعقدية. ولعل الخلاف يحدث بمجرد الحديث عن العلوم النقلية الأدوات غير المباشرة كعلم التاريخ والحضارة، حيث يمكن للتوظيف أن يفسر التأويلات المتقابلة. ولكنه، حتى هنا، لا يستطيع أن يفسّر الشروط المنهجية والإبستمولوجية التي توصل إليها علماء النقل لتحديد كيفية الحصول على الخبر ونقده وتنظيم المعطى التاريخي والحضاري في النسق المعرفي العارض لها. كما أن العلوم النقلية الغايات، وإن صحّ تطبيق التوظيف لفهم بعض مضموناتها، فإن شكلها العلمي لا يمكن أن يرد إليه، فكيف يمكن أن نرد مثَلاً منظومةَ الأحكام الخمسة، ومنظومة الإرث، ومنظومة القرابة، ومنظومة العقود، ومنظومة الوظائف الفقهية والقضائية والسياسية إلى التوظيف العقدي للمدونة؟ ثم لِمَ كان نسق الكلام دائماً راجعاً إلى هذه المبادئ: حل شكوك النظر القرآني وحل شكوك العمل القرآني لذاتهما أو بما هما سند للنظر والعمل، ثم محاولة الرد عمن يخالفهما من الدينين الكتابيّيْن الآخرين والمذاهب المعاصرة، مثل الصابئة والمجوسية إلخ... إذ لم يكن ذلك كله وليد السعي الموضوعي للتنسيق المعرفي من أجل المعرفة؟

الحاجة إلى تشكيلها ما دامت بعد مشكَّلةً؛ ومعنى ذلك أن الفلسفة، بما هي ما بعد العلم والعمل المحدّد لمنزلة الكلي النظري والعملي في المجال الطبيعي (خلافاً للدين المحدد لهما في المجال الشريعي)، ما كانت لتُصبح مُمْكِنَة، لو لم يتقدَّم عليها - بالإضافة إلى تكوينية العلوم النقلية التي انتقلت من وضعية المضمون الذي لا شكل له إلى وضعية المضمون الذي أصبح ذا شكل عقلي - أمرٌ آخر حصل فيه عكسُ ما حصل في العلوم النقلية، أعني دخول العلوم العقلية إلى حيّز الفعالية النظرية (علوم النظر وأساسه) والفعالية العملية (علوم العمل وأساسه)، في الحضارة العربية، وهو دخول جعلها، **رغم كونها عقلية المضمون، تُصبح نقليةَ الشكل**[1].

رأينا كيف أن المدونة الدينية بحدَّيْها (القرآن والسنة)، والمدونةَ اللغوية بحدَّيْها (دال اللغة صرفاً ونحواً، ومدلولها لغةً وبياناً). والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للثانية (الحضارة والتاريخ) والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للأولى (أسباب النزول والوقوع)، بما هي مضمونات العلوم النقلية، قد تشكَّلت بالتدريج، فصارت موضوعَ نظرٍ نَقَلَها، خلال قفزة التدوين الوعية، إلى معارفَ ذاتِ شكلٍ عقلي، رغم كون مضمونها نقلياً.

لكن العلوم العقلية - الرياضية والطبيعة والمنطقية والخلقية - التابعة للفلسفة، كانت، قبل الإسلام، قد بلغت درجةً مثلى من التنسيق النظري، فلم تكن بحاجة إلاّ إلى نقلها كما هي عند أصحابها، دون أدنى محاولة لتشكيل مضمونها، بحيث إن موقفَ الفكر سيكون، حيالها، عكسَ ما كان عليه إزاء المضمونات

---

(١) استعمل الفارابي هذا التفسير لنشأة الفلسفة نشأةً أهلية ولنشأتها بالتبنّي، (الفارابي، الحروف المقالة الأولى والثانية). ونحن نلاحظ ذلك في عصرنا. فالأخذ الحالي للعلوم والفلسفة الغربية ما يزال عندنا أخذاً نقلياً يُكتفى فيه باعتبارها حقائق، ولم نصل بعد إلى محاولة التعامل معها بوصفها اجتهادات قابلة للتجاوز؛ بحيث أصبح شكلها، مثل مضمونها، أمراً نقلياً أو يكاد استناداً إلى وهم موضوعية الحقيقة العلمية شكلاً. والغريب أن هذا الموقف هو موقف أصحاب العلوم العقلية والفلسفة، ويقابله موقف أصحاب العلوم النقلية والدين بدوافع مماثلة لما حدث في الظرف الذي نصفه، مما يجعل الأخيرين أكثر تلاؤماً مع العلم من الأولين وأقل تعصباً منهم.

المنتسبة إلى النقل. **ومعنى ذلك أن شكل العلوم العقلية سيكون تعلُّماً نقليّاً خالصاً لمضمون عقلي، وكل محاولة للخروج عن هذا الشكل سيُعد ابتعاداً عن العقل**[1].

وهكذا يكون ما حدث في المجال المعرفي المولّد للنسيج الذي سيجعل اللقاء ممكناً بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، خلالَ القرون الأربعة الأولى، متميّزاً بالمفارقة التالية: **فالمضمون النقلي للعلوم النقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل عقلي؛ والمضمون العقلي للعلوم العقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل نقلي**. وإذن فقد حدث أمران متقابلان، في التحولات الأبستمولوجية للعلوم النقلية والعقلية:

الأمر الأول: هو إضفاءُ **الشكل العقلي** على **المضمون النقلي** للعلوم النقلية الغايات والأدوات، التي تكوّن نسيجاً يشمل مجال العلوم الإنسانية بلغة عصرنا؛ إذ هي تتعلق باللسانيات دالاً ومدلولاً، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الدينية العقدية والفقهية، ومساعداتها الظرفية، كما حصرناها سابقاً حصراً بيّن أن المجتمع العربي (حضارة، وتاريخاً، ومؤسسات لغوية، وقانونية، وسياسية وأسرية، واقتصادية، واجتماعية) صار موضوعاً لدراسات ميدانية ونظرية تتعداه إلى غيره، بفضل الدراسات الحضارية والتاريخية والأنثروبولوجية المقارنة، مما ولّد أكبر ثورة علمية في ميدان الإنسانيات أنتجت نسيجاً مكمّلاً للعلوم والفلسفة التي سيقع استيعابها، بوصفها تتعلق بميدان الطبيعيات.

الأمر الثاني: هو إضفاءُ طابع **المضمون النقلي** على **الشكل العقلي** للعلوم العقلية الغايات والأدوات التي تكوّن نسيجاً يشمل مجال علوم الطبيعة بلغة عصرنا؛ إذ

(١) ويكفي أن نذكر، في هذا المضمار، بموقف العلماء والفلاسفة، فنورد مثالين من العلماء، ومثالين من الفلاسفة. فمن العلماء هذا حفيد ابن قرة يؤلف مقالة التحليل والتركيب ليقوّم رياضيي عصره الذين يعتبرهم قد حادوا عن الصواب في هذا المنهج مطالباً بالعودة إلى أبو لونيوس (حركات الشمس، حيدر آباد ١٩٤٧ ص ٦٦). وهذا عمر الخيامي يعيب على ابن الهيثم في رسالة المتوازيات أنه قد خالف المبادئ الفلسفية الأرسطية، إذ أدخل الحركة في الهندسة (نظرية المتوازيات خ. جاويش، بيت الحكمة ١٩٨٨ ص ١٣٧). ومن الفلاسفة نذكّر بجملة الفارابي الشهيرة في الحروف (الباب الثاني، الفصل ٢٣، ص ١٥٢). أما رأي ابن رشد فحدث ولا حرج، ورأيه في الفلاسفة العرب، (تهافت التهافت) أشهر من أن يحتاج إلى تذكير.

هي تتعلق بالمنطقيات دالاً ومدلولاً، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الفلسفية النظرية، والعملية، ومساعداتها الظرفية. وهي لا تحتاج إلى حصر هنا، لكونها معلومة، إذ هي مضمون الموسوعة التعليمية الفلسفية. وسيولّد استيعابها النسيجَ المعرفي المكمّل للعلوم النقلية والدين.

وما كان اللقاء الصدامي ليحصل بين ضربَيْ العلوم وما بعدهما الديني والفلسفي، لولا هذا التقابل الظرفي (**تعقيل النقلي وتنقيل العقلي**)، وتقاطع دائرتي اهتمامهما. فالنقلي، الذي تعقّل، أصبح ذا ارتباط بالفلسفة مرّتين: بشكله العقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساسٌ بالمضمون العقلي للعلوم العقلية. والعقلي، الذي تَنَقَّل، أصبح ذا ارتباط بالدين مرّتين بشكله النقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساسٌ بالمضمون النقلي للعلوم النقلية أي إن شروط الصدام بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني أصبحت الآن متوفرة وهي كالتالي:

(١) **شكليّاً**: التشكل العقلي للمضمونات النقليّة سيصطدم بالموقف النقلي من شكل العلوم العقلية: **هَلْ لا علمَ إلاّ بالشكل الفلسفي الذي أصبح شبه مقدّس (أي الشكل الأفلاطوني المحدث)؟ فأصبحت الرياضيات والمنطق محل سؤال: وذلك هو جوهر المسألة النظرية.**

(٢) **مضمونيّاً**: التشكل النقلي للمضمونات العقلية سيصطدم بالموقف النقلي من مضمون العلوم النقلية: **هَلْ لا عملَ إلاّ بالشكل الديني الذي هو مقدّس (أي الشكل الحنيفي المحدث)؟ فأصبحت السياسيات والتاريخ محل سؤال: وذلك هو جوهر المسألة العملية.**

وبصورة أدق: كيف نعالج التقاطع الشكلي بين العلمين النقلي والعقلي، والتقاطع المضموني بينهما. **فتَدَخُّلُ الفلسفة في ما له مساسٌ بالعقائد النظرية (التحديد الشرعي لطبائع الأشياء) والعملية (التحديد الشرعي لقيم الأشياء) وتدخُّل الدين في ما له مساسٌ بالعلوم النظرية (التحديد الفلسفي لطبائع الأشياء) والعملية**

(التحديد الفلسفي لقيم الأشياء) بالإضافة إلى عقل النقلي عقليّاً، ونقل العقلي نقليّاً، سيولدان الظرفَ الذي حدَّد جميعَ خصائص الفكر العربي، ببعديْه الديني والفلسفي، كما نَصِفُه في هذا الفصل المخصَّص لظرفيات النظر.

فالأنساق الرياضية والطبيعية قد كانت مع ما يلحقها من تأسيس (الميتافيزيقا والميتاتاريخ) ومن استثمار عملي خلقي (السياسة والأخلاق) وعملي تقني (السحر والتنجيم والسيمياء) موجودةً في الدولة العربية، لِما لها من دور في وظائفها المادية. ولَمّا كانت جميعُ هذه الأمور تُعَدُّ تامة، في شكلها المتقدم على استيعاب الحضارة العربية لها، فإن التعاملَ معها قد كان تعاملاً نَقْلِياً لا تعاملاً عقليّاً. وهو عين ما يقع لكل متعلّم لعلم متقدّم عليه، إذا ظنه تامّاً واكتفى بحفظه دون البلوغ إلى ذروته لتجاوزه. فليس من اليسير على الفكر العربي، في بداياته، أن يُدرك نقائصَ العلوم اليونانية، وأن يسعى إلى التعامل معها تعاملاً عقليّاً.

وبذلك أصبح الفكر أمام تجربتَيْن عقليتَيْن انعكس الطابع المميّز لكل منهما: **فالنقليُّ مضموناً، صار عقلياً شكلاً؛ والعقليُّ مضموناً صار نقلياً شكلاً؛ وأصبح الصدام بينهما مُتَمَحْوِراً حولَ بُؤْرة ما في النقلي من موضوعات تُعدّ من أخص خصائص العقلي** (طبائع الأشياء الطبيعية وقيمها، أي الكلي النظري ونتائجه العملية)، وما في العقلي من موضوعات تُعَدُّ من أخص خصائص النقلي (طبائع الأشياء الشرعية وقيمها، أي الكلي العملي ونتائجه النظرية). **وبذلك أصبح اللقاء والصدام بينهما كأنه لقاءٌ وصدامٌ بين تصوُّرَيْن إبستمولوجيَّيْن: أحدهما يَذْهَبُ من الطبيعي إلى الإنساني بلغة عصرنا؛ والثاني يذهب من الإنساني إلى الطبيعي، بنفس اللغة:** من الكلي النظري الطبيعي إلى الكلي العملي المقيس عليه (العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي)، ومن الكلي العملي الشريعي إلى الكلي النظري المقيس عليه (العلوم النقلية وما بعدها الديني)، مع ما يُصاحب ذلك من تَقْديس وإطلاق للمضمون النقلي، مع تَنْسيب للشكل العقلي، ومن تقديس وإطلاق للشكل

النقلي، مع تنسيب للمضمون العقلي[١]. فكان انتقال العلوم النقلية إلى الشكل العقلي، وانتقال العلوم العقلية إلى الشكل النقلي، بما هما محدّدان لتكوين النسيج العلمي الذي سيجعل اللقاء بين المابعد الفلسفي والمابعد الديني ممكناً، الوضعية المميزة للقرون الأربعة الأولى في الفكر العربي؛ وهي القرون التي تحدَّدت فيها أشكالُ الفكر الديني والفكر الفلسفي الأساسية كما نبينه، في هذا الفصل. **وذلك لأن هذين الانتقالَيْن قد جعلا التساؤُلَ يدور حول عقلانية مضمون العلوم النقلية، وعقلانية شكل العلوم العقلية.**

وذلك هو التساؤل الذي حدّد هيئة المدارس الكلامية والفلسفية في الحضارة العربية، أي إن التساؤل عن طبيعة العقلي في المضمون النقلي للعلوم النقلية، وعن طبيعة العقلي في الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو التساؤل الذي حدَّد خصائص الكلام والفلسفة، وطبيعة المنزلة التي يشغلها الكلي النظري والكلي العملي عندهما[٢]. وعن هذا التساؤل والصدام الحاصل في الأجوبة المتقابلة سيتولد المابعد الفلسفي الذي يحدّد منزلة للكلي في النظر والعمل بتجاوز الأفلاطونية المحدثة إلى حدَّيْها أولاً، ثم إلى القطيعة معهما أخيراً عند ابن تيمية وابن خلدون[٣] في غاية الفلسفة العربية المتقدمة على عصر الانحطاط.

---

(١) إطلاق المصمون النقلي وتنسيب الشكل العقلي هما الأمر المميّز للموقف السنّي (وخاصة المغالي مىه) وإطلاق الشكل النقلي وتسيب المضمون العقلي هما الأمر المميّز للموقف الشيعي (وخاصة المغالي منه) ولكن لا كما هما عدهما بل كما يبدوان للملاحظ لِما حَصَلَ من موقفهما الذي انتهى إلى اعتبار مضمون العلوم العقلية باطناً للدين عند الشيعة، وشكل العلوم العقلية ظاهراً للدين عند السنّة. ويبرر دلك في المقابلة بيں السلطة المعصومة والسلطة الاجتهادية شكلاً، وبين تغيير المضمون النقلي المؤول مں قبل السلطة المعصومة. ورفض تغيير المصمون النقلي مں قبل سلطة الاجتهاد.

(٢) إن تحديد منزلة الكلي نفضل هذا «اللقاء - الصدام» بيں الكلام والفلسفة سيكون مستنداً إلى المنزلتين المتنافيتيں في الكلام الوسيط أولاً (الأحوال والصفات) وفي المنزلتين المتنافيتين في الفلسفة الوسيطة ثانياً (الكلي عند المشائية وعند الصموية) ثم إلى الكلام المتأخر ثالثاً (الكلام الثاني والتصوف بعد العزالي) وأحيراً في الفلسفة المتأخرة (الإشراقية والرشدية)، مع ما بيں المنازل الثمانية من علاقات وتقاطعات تنتهي إلى نفي الواقعية وتأسيس الاسمية عند الفيلسوفين (اں تيمية وابں خلدون) الخاتميں للعصر الوسيط والفاتحين للنهضة العربية.

(٣) والتساؤل عں الشكل العقلي والمضمون العقلي في النظر بإطلاق هو الموضوع الرئيسي لكتابي الرد على المنطقيين ودرء التعارض لابن تيمية، أما التساؤل عنهما في العمل بإطلاق فهما الموضوع الرئيسي لكتابي المقدمة وشفاء السائل لابن خلدون.

لكن هذا التساؤل العسير كان مُعرَّضاً لحلَّيْن يَسيريْن يَسْهُل الانزلاق إليهما، أعني الحلَّ الشيعي المغالي أو الباطني والحلَّ السني المغالي أو الظاهري، الموجودَيْن على طرفيْ نقيض والْمُوقِفَيْنِ للتساؤل بردّهما السريع الْمُلْغي له:

* **فالحل الباطني** اسْتَيْسَرَ الاستعاضةَ عن البحث في عقلانية المضمون النقلي للعلوم النقلية بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية مضموناً باطناً لها: **فصار العقل والنقل شيئاً واحداً، الأولُ يمثل المضمون، والثاني يمثل الشكل.**

* **والحل الظاهري** اسْتَيْسَرَ الاستعاضة عن البحث في عقلانية الشكل العقلي للعلوم العقلية بتبني الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصل عندئذ شكلاً لها: **فصار النقل والعقل شيئاً واحداً، الأول يمثّل المضمون، والثاني يمثل الشكل.**

وقد غلب الانزلاقُ الأول على الْمُغالين من الشيعة الذين ظنوا معقولية المضمون الوحيدة هي معقولية مضمون العلوم العقلية، فاعتبروها مضموناً للنقل[1]؛ وغلب الانزلاق الثاني على المغالين من السنّة الذين ظنوا معقولية الشكل الوحيدة هي معقولية شكل العلوم النقلية بعد تعقيلها، فاعتبروها شكلاً للعقل[2]. الأولون ظنوا المضمون العقلي للعلوم العقلية الحاصلة مغنياً عن البحث في طبيعة المعقولية المضمونية عامة، فصار مضمونها مصدرَ الكلام الشيعي الباطني المستوحَى من موسوعة علوم الطبيعة؛ والثانون ظنوا الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصلة مغنياً عن البحث في طبيعة المعقولية الشكلية عامة فصار شكلُها مصدرَ الكلام السنّي الظاهري الْمُستوحَى من موسوعة علوم الشريعة.

---

(١) وأفضل الأمثلة هو رسائل إخوان الصفا، حيث انحصر المضمون الباطني لعلوم الطبيعة وعلوم الشريعة في الأساطير المسوحة حول النموذج الرياضي للإيجاد (الوجود الطبيعي والروحي) وللتشريع (والوجودي الشريعي السياسي والخلقي). وهو ما نبينه في الباب الثاني في فصليه الأخيرين.

(٢) وأفضل الأمثلة هو منهج الشرح والتعليق بالمعنى الرشدي حيث يقع الاقتصار على استعمال المنطق لفهم المدونة الأرسطية، واستعمال الحواس لإيجاد الشواهد عليها، وليس لمساءلتها علمياً، بحيث يقع التعامل مع فلسفة أرسطو بنصها وكأنها نص مقدس.

وقد توسّطَ بين هذين الحدَّين المتطرفيْن (اللذين هما فرعا الخروج) فرْعا الاعتزال، كما تحدَّدا في نهاية القرن الرابع بصورة نهائية، بعد تَرَدُّدات كثيرة[١]، **أعني البهشمية والأشعرية، أو الكلام الاعتزالي المتشيع باعتدال، والكلام الاعتزالي المتسنن باعتدال**[٢]. والأول لم ينزلق، مثل الباطنية، في تسلّم معقولية المضمون العقلي الحاصل، بل سعى إلى اكتشاف معقولية المضمون النقلي، والثاني لم ينزلق مثل الظاهرية في تسلم معقولية الشكل العقلي الحاصل، بل سعى إلى اكتشاف معقولية الشكل العقلي. **فكانا، بذلك، مصدرَ اللقاء الفعلي بين منزلتي الكلي الفلسفيَين ومنزلتي الكلي الكلاميَين، في الصدام الذي حدّد مراحل الفكر العربي الأولى في سعيه إلى تحديد المعقولية الشكلية والمضمونية للعلوم العقلية والنقلية.**

ولولا هذان الوسيطَان الاعتزاليّان، بين الباطنية والظاهرية، لكانت صيرورةُ العلوم النقلية عقلية بالشكل، مع دخول الفلسفة، قد أوقفت كلَّ محاولة لتعقيل

---

(١) وهذه المراوحة، فضلاً عن كونها قد قسمت الاعتزال بالمعنى الاصطلاحي إلى بصري قريب من السنّة، وبغدادي قريب من الشيعة، فإنها أدت بالكثير من نقاد الاعتزال من السنّة إلى المفاضلة بين زعماء الاعتزال بمعيار هذا القرب من السنّة والبعد عن الشيعة، كما فعل الكثير من مصنفي الفرق بدءاً بالأشعري. ولكن التصنيف بهذا المعنى كان جزئياً بحسب المسائل مسألة مسألة. أما ابن تيمية فإنه يقسمهم، في درء التعارض، إلى من هم أقرب إلى السنّة، ويكاد يعتبرهم مثل الأشاعرة: ((وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنّة من هؤلاء كأتباع حسين النجار وضرار، ومثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث الذي ناظر أحمد بن حنبل، ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي، وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي محمد عبد الله محمد بن عبد الله بن كرام، وأبي الحسين علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم..)) درء التعارض ص ١٥٣ - ١٥٤

(٢) أبو هاشم (المتوفى سنة ٣٢١ هجرية) وأبو الحسن، (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ) والأول ابن أبي علي الجبائي والثاني ربيبه، وكلاهما انفصل عنه ليقترب من إحدى العقيدتين الغالبتين. إذ سرعان ما صار مذهب الأول مذهباً عاماً في الدولة البويهية: ((وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد، وزير آل بويه إليه)). (البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤ - ١٨٥). ومذهب الثاني مذهب السنّة الغالب. هذا واقعياً، أما من حيث المبادئ فالصفاتية سنّية، والأحوالية القائلة بشيئية المعدوم أقرب ما يكون من الأفلاطونية المحدثة كما سنبينه في الفصول اللاحقة، وهي قد صارت في حلها، سنداً نظريّاً للباطنية. راجع تلخيص قنواتي لآراء كراوس حول تأثير الأفلاطونية المحدثة بتوسط أثولوجيا أرسطو ورسالة العلم الإلهي المنسوبة إلى الفارابي، الوارد في نشرية:
ROMA; Accademia nazionale dei lincei, An. CCCLXXI 1974 n° 194; pp 340 et ss.

مضمونها، بحكم الفكر الباطني الذي استَيْسر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية المضمونية الوحيدة هي معقولية مضمون العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي عندئذ؛ ولكانت صيرورةُ العلوم العقلية نقليةً بالتشكل، مع بلوغ العلوم النقلية إلى الشكل العقلي المستند إلى النسقية المنطقية للمعطيات الحسية، قد أوقفتْ كلَّ محاولة لتعقيل شكلها بحكم الفكر الظاهري الذي استيسر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية الشكلية الوحيدة هي معقولية شكل العلوم النقلية وما بعدها الديني عندئذ. وبذلك فإن طرفَي المعادلة الفكرية (التي ولَّدتها وضعيةُ تَعَقُّل علوم النقل وتنقُّل علوم العقل) قد جعلا مضمونَ العلوم العقلية الحاصل غايةَ كل تعقيل للمضمون النقلي، وشكلَ العلوم النقلية الحاصل غايةَ كل تعقيل للشكل العقلي.

فكاد الفكر أن يَجْمُدَ، إذ صار أقصى ما يمكن أن يُدركه مضموناً هو ما انتهت إليه العلومُ العقلية وما بعدها الأفلاطوني المحدث عندئذ، وشكلاً هو ما انتهت إليه العلومُ النقلية وما بعدها الحنيفي المحدث عندئذ، لولا وجود الوسيطين بينهما، أعني الاعتزال البهشمي المتشيع، والاعتزال الأشعري المتسنن، اللذين أبقيا على التساؤل حول معقولية المضمون (الأول)، ومعقولية الشكل (الثاني)؛ فجعلا من الدين ومن الفلسفة موضعَ تَساؤُل يعود إلى مساءلة النقل باسم العقل (الأول)، ومساءلة العقل باسم النقل (الثاني).

وبيَّن أن المساءلتين تفيدان أن منطلقهما غيرُ غايتهما. فالذي يسائل النقلَ باسم العقل، بخلاف الباطني، لم يسلّم بأن معقوليةَ المضمون الفلسفي هي المعقوليةُ الوحيدة، وإلاّ لكان تساؤله نافلاً، ولاختار، مثل الباطنية، المضمون العقلي للعلوم العقلية بديلاً عن المضمون النقلي، بحجة المقابلة بين الباطن والظاهر[1]. والذي يسائل العقلَ باسم النقل، بخلاف الظاهري، لم يسلّم بأن

(١) من هنا وُجد ضربان من التأويل:

أحدهما يُنتج الأنساق التي تمد المدونة بالدلالة بالاستناد إلى ضربين من البحث عنها: البحث بحسب آليات الدلالة اللغوية، وهو ما مكّن من وضع نظريات مُهمَّة في الجماليات الأدبية والتأويل (التفاسير الاعتزالية خاصة)، وإليه يعود الفضلُ الأول في الدراسة العلمية للأدب والإعجاز البياني في=

معقولية الشكل الديني هي المعقوليةُ الوحيدة، وإلاّ لكان تساؤلُه نافلاً، ولاختار، مثل الظاهري، الشكلَ العقليَّ للعلوم النقلية بديلاً عن الشكل العقلي، بحجة المطابقة بين الظاهر والباطن[1].

ولهذه العلة بدت الفلسفةُ، بما هي مضمون العلوم العقلية، كما تعيَّنت في الموسوعة الأفلاطونية المحدثة، تابعة للشيعة عامة وللشيعة الْمُغالية خاصة، وخاصة للإسماعلية والباطنية؛ وبما هي شكلُ العلوم العقلية كما تعيَّنت في نفس الموسوعة تابعةً للسنّة عامة وللسنة المغالية خاصة، وخاصة للحنبلية والظاهرية. ولم تبرز الثنائية والصدام بين الفلسفة والدين حولَ مسألة الشكل (المنطق

= الحضارة العربية. ثم البحث بحسب آليات الإفادة المنطقية وهو ما مكّن من سد ثغرات نص المدونة بفرضيات نظرية مكملة للنسق الميتافيزيقي والميتاتاريخي (أعني علاقة الإله بالعالم، وعلاقته بالإنسان) استناداً إلى الاستنتاجات المنطقية من النص معتبراً تالياً أو معتبراً مُقَدَّماً. وهذا يعود فيه الفضل خاصة إلى الاعتزال، وبدرجة ثانوية إلى الأشعرية (مثل كتاب إعجاز القرآن للباقلاني).

أما الضرب الثاني من التأويل فهو التأويل الباطني، الذي لم يُنتج الأنساق التي تمد المدونة القرآنية بالدلالة، بل هو اكتفى باعتبار دلالتها الباطنية موجودة بعد في النتائج التي وصلت إليها الفلسفة الهلنستية، وبعض الأساطير الفيثاغورية والهرمسية. ولذلك فهو قد كان بالأساس تأويلاً استغلالياً للموجود من الدلالات الفلسفية الجاهزة للتوظيف.

(١) ويوجد كذلك ضربان من رفض التأويل:

فالأول: هو رفض التأويل بمعناه الاعتزالي والأشعري، والاقتصار على الدلالة الحرفية للنص. وهو نوعان نظري وعملي. وأولهما هو الذي يولد الظاهرية النظرية أو الحنبلية. التي لا تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، وتنفي التأويل بالمعنى الاعتزالي والأشعري. ثانيهما هو الذي يولد الظاهرية العملية أو الحزمية، التي تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، ولا تنفي استعمال العقل والتأويل بالمعنى المنطقي لا اللغوي لإدراك نسق الكلام، ونسق الوجود، ومن ثم كان نفي التعليل الفقهي مصحوباً بإثبات التعليل في الطبيعة والكلام.

والثاني: هو رفض التأويل بالمعنى الباطني. وهو كذلك نوعان: اعتزالي يخضع التأويل إلى معياري الآليات اللغوية والمنطقية، ويخرجه عن الحاجة إلى العصمة والتحرر من السند العلمي اللغوي أو المنطقي. وسنّي يرفض التأويل الذي يفيد أن ما يبدو متناقضاً في النص يحتاج إلى إزالته بالتأويل حتى يكون النقل مطابقاً للعقل، ويسلّم بأن التناقض في النص، بحكم العقل، يعني أن العقل ليس حَكَماً في الأمور النصّية. وقد حدد الغزالي وخاصة ابن رشد قواعد التأويل المقبول ديناً وعقلاً في (كتابه مناهج الأدلة). وقد أشار ابن رشد إلى الفصل بين الظاهريتين في كتابه تهافت التهافت ص ٤٢٩: «ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعدُ من الظاهرية في الأمور العملية»، والأولى نظرية (الحنبلية) والثانية عملية (الحزمية).

والحواس أو الرياضيات والإلهام)، ومسألة المضمون (علوم الطبيعة أو علوم الشريعة) إلاّ في الكلام المتوسط بينهما، أعني الاعتزال ذا الميل الشيعي (البهشمية) أو الاعتزال ذا الميل السني (الأشعرية)، وذلك إلى حدود انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في القرن الحادي عشر. ولم يُصبح الصدامُ فعلياً بين طرفيْ المعادلة - الباطنية والظاهرية - إلاّ في خاتمة المطاف، عندما اتحدت الشيعة المغالية مع الأفلاطونية المحدثة الفاصلة فصلاً أفلاطونياً (الإشراق بما هو باطنية)، وعندما اتحدت السنّة المغالية مع الأفلاطونية المحدثة الفاصلة فصلاً أرسطياً (الرشدية بما هي ظاهرية)[1].

فبات من الضروري عندئذ تجاوز هذا الاستقطاب، في تساؤل جذري حول منزلة الكلي النظري المؤسسة للطرفين ووسطيْهما، وذلك من حيث أبعادُ فكرهم النظرية (ابن تيمية)، وحول منزلة الكلي العملي المؤسسة للطرفين ووسطيْهما، من حيث أبعادُ فكرهم العملية (ابن خلدون). **وعندئذ تجلّت جميعُ عناصر الإشكالية التي نعالجها - إشكالية الكلي - تجلياً إبستمولوجياً (طبيعة الوجود والعلم) وأكسيولوجياً (طبيعة القيم والعمل)، فأصبح بوسع الفكر أن يؤسّس للعلم بتحديدٍ جديدٍ للمنطق والرياضيات، وأن يؤسّس للعمل بتحديدٍ جديدٍ للتاريخ والسياسيات: وهذا التحديد الجديد هو الذي أطلقنا عليه اسمَ الاسمية في الفلسفة**

---

(١) فانتلع الوسيطان الأهليان الوسيطيْن الأجنبييْن مُؤَسَّسِياً، وابتلع الثانيان الأوليْن مَعْرِفياً: أي إن المشائية والصفوية صارتا ضمن مضمون الكلام والتصوف في شكلهما الأول بما هما مؤسستا التربية والتعليم؛ لكن الكلام والتصوف أصبحا، معرفيّاً، لا يحتويان إلاّ على ما توصل إليه فلاسفة المشائية وفلاسفة الصفوية جوهريّاً، مع أمور ثانوية مستمدة من الدين. وتلك هي خاصياتُ الكلام والتصوف المتأخرين، كما وصفهما ابن خلدون في المقدمة، إذ يقول في الكلام خاصة: «ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم». المقدمة VI، ١٠، ص ٨٣٨ وعن التصوف خاصة: «وحاصله (نظرية المتصوفة القائلين بوحدة الوجود) إذا خُلّص وهذّب واتضح للفهم موضوعه ومسائله إنه ترتيب للوجود قريب من ترتيب الفلاسفة شبيه بآرائهم الكسبية من غير برهان يشهد له ولا دليل يقوم عليه». شفاء السائل، ص ٥٢ .

العربية، عند ابن تيمية وابن خلدون محاولي إصلاح العقل النظري والعملي في القرن «الثامن» وأفردناه بدراسة خاصة[1].

ولكن كيف أدت الاستعاضةُ الباطنية بالمضمون العقلي الجاهز عن البحث في معقولية المضمون العقلي عامة، والاستعاضة الظاهرية بالشكل العقلي الجاهز عن البحث عن معقولية الشكل العقلي عامة، كيف أدتا إلى تَشَكُّلِ المطالب الفكرية الجوهرية لتحديد خاصيات الوضعية التي اعتبرناها ظرفيات للنظر؟

إن اعتبار مضمون العلوم العقلية الحاصل غايةً جَعَلَهُ المعينَ الذي يُستمد منه الباطن الذي يَزعمُ المؤوِّلون أنهم واجدُوه بالإلهام في النقل، واعتبارَ شكل العلوم النقلية الحاصل غايةً جَعَلَهُ الْمَعينَ الذي يزعم نفاة التأويل أنهم واجدوه بالاجتهاد في العقل. **فكاد الدين أن يتجمَّد، مضموناً، فيما بلغت إليه علومُ العقل من المعارف عند الشيعة وخاصة المغالية منهم؛ وكادت الفلسفة أن تتجمَّد، شكلاً فيما بلغت إليه علومُ النقل من المعارف عند السنّة وخاصة المغالية منهم.** وبذلك صارَ مضمون الموسوعة الأفلاطونية المحدثة غايةَ التأويل الديني الباطني لا يعدوها؛ وصار شكل الموسوعة الحنيفية المحدثة غايةَ رفض التأويل الظاهري لا يعدوها. ولما كان مضمونُ الأولى، المشفوع بنظرية الإلهام والباطن، ذا ميل أفلاطوني؛ وكان شكل الثانية، المشفوع بنظرية الاجتهاد والظاهر، ذا ميل أرسطي، أصبح **أفلاطون غايَة مضمون الكلام الشيعي وخاصة المغالي منه وأصبح أرسطو غاية شكل الكلام السنّي وخاصة المغالي منه**: الأول يستمد من الأول مضمون تأويلاته؛ والثاني يستمد من الثاني شكلَ اجتهاداته؛ وبذلك نفهم الكثير من المفارقات التي طبعت ظرفياتِ النظر، في المرحلة العربية.

فالكلامُ الشيعي حول مضمونَ العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي إلى عقيدة دينية فكاد يُميتُه؛ وهو بحكم انضوائه في الكلام الشيعي صار مجرَّد أساس

---

(١) صدرت بعنوان إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٦، ط ٢، ١٩٩٨ (وتمثل الدراسة قسماً مكملاً لهذه المحاولة).

للعقيدة العملية. والكلام السنّي حوَّل شكلَ العلوم النقلية وما بعدها الديني إلى عقيدة؛ وهو بحكم انضوائه في الكلام السنّي صارَ مجرَّد أساس للعقيدة النظرية. **فصارت العقيدة الدينية ذات مضمون عقلي عند الشيعة، مع بقاء الشكل نقلياً (الإلهام والعصمة)؛ وصارت العقيدة الدينية ذات شكل عقلي عند السنة (الحس والاجتهاد)، مع بقاء المضمون نقليّاً.** ولهذا رفض الشيعةُ كلَّ مضمون غير المضمون العقلي الحاصل، بوصفه مضمون التريعة، وكلَّ شكل غير الشكل النقلي الحاصل، بوصفه شكل الشريعة؛ ورفض السنّةُ كلَّ شكل غير الشكل العقلي الحاصل، بوصفه شكل الشريعة، وكلَّ مضمون غير المضمون النقلي الحاصل بوصفه مضمون الشريعة. **فكان المضمونُ عقليّاً والشكلُ نقليّاً عند الشيعة؛ وكان الشكلُ عقليّاً والمضمونُ نقليّاً عند السنّة: ومن هنا جاء التقابل بين الموقفين. الأول يجعل المضمون العقلي تعليمياً إطلاقياً؛ والثاني يجعل المضمون النقلي اجتهادياً نسبياً**[1].

ويعني ذلك أن الشيعة ظنت مضمون العلوم العقلية قابلاً للفصل عن شكلها، فجعلته مضموناً للعلوم النقلية، وأعطته الإطلاق الذي استمدته من الشكلي النقلي: **الإلهام والعصمة أو التعليم**، وأن السنّة ظنت شكل العلوم العقلية قابلاً للفصل عن مضمونها، فجعلته شكلاً للعلوم النقلية، وأعطته النسبية التي استمدتها من الشكل العقلي: **الحواس والاجتهاد. بحيث إن الشيعة جمعت بين مضمون التعليم الفلسفي (الذي تعتبره مطلقاً) وشكل التعليم الديني (الذي هو بالطبع مطلق)؛ والسنّة جمعت بين شكل التعليم الفلسفي (الذي تعتبره نسبياً)، ومضمون التعليم الديني (الذي هو بالطبع نسبي)؛ فحصل أمرٌ عجيب جعل الشيعةَ تُديِّن الفلسفةَ، فتُطلق العلوم العقلية النسبية بالطبع، والسنّة تُفَلْسِفُ الدينَ فتنسّب العلوم**

(١) الغزالي، القسطاس المستقيم، مما هو كتاب يستهدف دحض التعليمية المادية بضرورة الإمام المعصوم، بالاستناد إلى طريقتين، عقلية وذوقية، وكلتاهما تعودان إلى العلم الاجتهادي: فالأبواب السبعة الأولى للاجتهاد العقلي، ويوازيها الباب الثامن والتاسع والعاشر أي الثلاثة الأخيرة للاجتهاد الذوقي، ونفي موازين الشيطان أو الكلام. وإذن فالفلسفة والتصوف ضد التعليم والكلام، ذلك هو الحل الذي مال إليه الغزالي: وهو حل متناقض لأن الفلسفة هي غاية الحل الكلامي، والتصوف هو غاية الحل التعليمي. فلا عجب عندئذ إذا حصل ما حصل للغزالي في مضنونه على غير أهله!

النقلية المطلقة بالطبع؛ فأزالت الأولى «العقل – الشكل» باسم «العقل – المضمون»، الذي أصبح مجرد أداة في التوظيف العملي، وأزالت الثانية «العقل – المضمون» باسم العقل الشكل الذي أصبح مجرَّد أداة في التوظيف النظري[1].

وهذا التقابلُ بين الموقف الشيعي الذي استيْسَر الاستعاضةَ عن البحث في معقولية المضمون الديني بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية، والموقف السنّي الذي استيْسر الاستعاضة عن البحث في معقولية الشكل الديني بتبني الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو الذي أنتج، رغم اختلاف المنطلقات، نفس الوضعية الأبستمولوجية التي حدَّدت منزلة الكلي النظري والعملي عند أفلاطون وأرسطو، مع عَكْسِ العلاقة، لانعكاس المنطلقات (من الطبيعي إلى الإنساني في الوضعية اليونانية، ومن الإنساني إلى الطبيعي في الوضعية العربية). **فالمضمون الرياضي الأفلاطوني صار غايةَ مضمون التعليم الديني الشيعي؛ والشكل التجريبي الأرسطي صار غايةَ شكل التعليم الديني السنّي، بحيث صارت المنزلة الأفلاطونية للكلي النظري والعملي غاية المنزلة الشيعية التي لا تَبْلُغُ إليها؛ والمنزلة الأرسطية للكلي النظري والعملي غايةَ المنزلة السنّية التي لا تبلُغُ إليها. فلا الأولى صارت واقعية للمثل المفارقة؛ ولا الثانية صارت واقعية للصور المحايثة. وذلك لأن الكلي الوضعي أو الشرعي، بخلاف الكلي العقلي أو الطبعي، وبحكم وضعيته، يكون تالياً عن إدراكه ومنفعلاً به، وليس متقدّماً عليه وفاعلاً فيه!**

ولما كان المضمون العقلي لعلوم العقل الذي استعاض به الشيعةُ عن البحث في معقولية المضمون النقلي هو **البعد العملي وأساسه النظري**، لكون العلوم النقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الفقه والعقيدة وأصولهما، ولما كان الشكل العقلي

---

(١) وتلك هي علة القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول في الكلام المتقدم على الغزالي، حيث أصبحت الأدلة، أو الشكل العقلي للعقيدة، هي نفسها عقيدة: «وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذّبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار... وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية، والعلوم الدينية» ابن خلدون المقدمة VI، ١٠، ص ٨٣٤ – ٨٣٥

للعلوم العقلية الذي استعاض به السنّة عن البحث في معقولية الشكل النقلي هو **البعد النظري وأساسه العملي،** لكون العلوم العقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الطبيعة وما بعد الطبيعة، فإن الاستعاضة الأولى توظّف المشترك المضموني بين العقل والنقل[1]، والاستعاضة الثانية توظّف المشترك الشكلي بين العقل والنقل[2] ، خلال صدامهما النظري والعملي في الحضارة العربية. ذلك أن ما يلائم مضمونَ العلوم النقلية من العلوم العقلية هو المضمون العملي وتأسيسه النظري، وهو ما ظنه الكلام الشيعي مضموناً باطناً للعلوم النقلية التي صارت عقليةً شكلاً، عند بداية التفلسف. لذلك كانت الفلسفة العملية جوهرَ الكلام الشيعي وغايتَه. كما أن ما يلائم شكلَ العلوم العقلية من العلوم النقلية هو الشكل النظري منها، وهو ما ظنه الكلام السنّي شكلاً ظاهراً للعلوم العقلية التي صارت نقلية، عند بداية التفلسف. لذلك كانت الفلسفة النظرية جوهرَ الكلام السنّي وغايته.

ومن هنا تُصبح **غلبة البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثة على الكلام الشيعي، وغلبة بعدها الأرسطي على الكلام السنّي في مجالي النظر والعمل، أمرين مفهومَيْن ومُفهِمَيْن للتشاكل في الوضعية اليونانية والوضعية العربية الوضعيتين اللتين حددتا منزلة**

(١) ما المشترك بين المضمون الديني والمصمون الفلسفي، أو بين المضمون النقلي والمضمون العقلي؟ إنه تدحل الفلسفة في العمل الذي يعتبره الدين حكراً عليه، وتدخل الدين في النظر الذي تعتبره الفلسفة حكراً عليها، بحيث يصبح الصدام بين نظرية النظر ونظرية العمل الفلسفيتين،.وهما مستندتان إلى نظرية الطبائع بما هي ماهيات ذاتية معقولة للأشياء، ونظرية النظر ونطرية العمل الدينيتين، وهما مستندتان إلى نطرية الشرائع بما هي أحكام خُلقت عليها الأشياء بإرادة حرة. من هنا كان الصدام بين منزلتين للكلي النظري والعملي الطبيعي العقلي عند الفلاسفة، والشريعي النقلي أو الوضعي عند علماء الدين.

(٢) ما المشترك الشكلي بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية؟ إنه المصدر الحسي والمصدر القولي. أي المعطيات الحسية والمطق. والاستدلال بالاعتبار الحسي، وبالأدلة المنطقية يشترك فيهما القول الديني، والقول الفلسفي، مما حعل العلوم المساعدة أو الأدوات تكون مشتركة بيبهما: علوم اللسان وعلوم المطق الصوري والمادي. «اللقاء – الصدام» هو إذن، شكلياً، وليد مصادر المعرفة ومناهجها في الفلسفة والدين. وفيهما يكون أرسطو سيد الموقف، وهو مضمونياً، وليدُ مصادر العمل ومناهجه في الملسفة والدين وفيهما يكون أفلاطون سيد الموقف.

الكلي، مما جعل الصدام الفلسفي متجسماً في مسرحية بَطَلاها الكلامُ الشيعي الذي أصبح ممثِّلاً للنظر والعمل بمفهومهما الأفلاطوني، والكلام السنّي الذي أصبح ممثلاً للنظر والعمل بمفهومهما الأرسطي، مع احتراز مصدَرُه عدمُ المطابقة بين ممثل الدور، والدور الممثل. وعدم المطابقة هذا هو السر في كون أفلاطون وأرسطو ظلاً في هذين الكلامين غايتَيْن لا تُدركان.

لذلك كان الصدام بين الكلامين الشيعي والسنّي صداماً بين تعليمٍ مضمونُه فلسفي عملي وشكلُه ديني نقلي، وتعليمٍ مضمونُه ديني نقلي وشكلُه فلسفي عقلي. فكانت، لذلك، حرب الكلام السنّي على المضمون الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام الشيعي الذي جعل منه باطناً للشريعة؛ ولولا ذلك لما تعرَّض الكلام السنّي للفلسفة مضموناً. وكانت حرب الكلام الشيعي على الشكل الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام السنّي الذي جعل منه ظاهراً للشريعة؛ ولولا ذلك لما تعرّض الكلام الشيعي للفلسفة شكلاً.

وبذلك صارت الفلسفة، شكلاً (شكل التعليم ومناهجه)، ومضموناً (مضمون التعليم ونتائجه)، هدفاً في الصدام بين الكلام الشيعي والكلام السنّي؛ وكانت هذه الحرب، من ثمَّ، حربَ المضمون المجمَّد على الشكل النسبي (الشيعة)، وحرب الشكل النسبي على المضمون المجمَّد (السنّة) فلسفيّاً. وهي، دينيّاً، على العكس من ذلك، إذ إن الشكل الديني صار مجرَّد غطاء للمضمون الفلسفي عند الشيعة، فأنتج حركية علمية مُفيدة، رغم التجميد الفكري. والشكل الفلسفي صارَ مجرَّد غطاء للمضمون الديني، عند السنّة، فأنتج جُمُوداً عِلْمِيّاً ضارّاً، رغم الحركية الفكرية. **فالشيعة لم تُبقِ من الدين إلاّ شكلَ التعليم المطلق ذي السلطان الروحي المعصوم، واستعاضت عن مضمونه بمضمون الفلسفة. والسنّة لم تبقِ من الفلسفة إلاّ شكل التعليم السنّي الغنيّ عن السلطان الروحي واستعاضت عن مضمونها بمضمون الدين. تلك هي خاصيات الوضعية المحددة لظرفيات النظر، في هذه المرحلة.**

وظلت هذه الوضعية كذلك إلى أن استوعب الكلام الشيعي كلَّ المضمون الفلسفي والكلام السني كلَّ الشكل الفلسفي، فكان الأول أفلاطونيَّ المضمون، والثاني أرسطيَّ الشكل؛ مما ولَّد «وضعية - مأزقاً» أصبح الكلامُ فيها يُعاني من مآزق الفلسفة في شكلها الأفلاطوني المحدث، فلا يمكن له التخلُّص إلاّ بتجاوز هذه المآزق الفلسفية؛ **وهو ما سينتهي إلى إعادة تحديد منزلة الكلي النظري (ابن تيمية)، والكلي العملي (ابن خلدون) بتقويض نظرية العلم الأرسطية، ونظرية العمل الأفلاطونية، وذلك لتجاوز المراوحة بين حدَّيْ الأفلاطونية المحدَثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدَّي التوراتية المحدثة (موسى وعيسى)، بفضل الحنيفية المحدثة التي تستوجب الاحتكامَ إلى النظر والعمل نفسِهما، بما هما اجتهادٌ تشريعيٌّ إنسانيٌّ للمنظور والمعمول. وتلكما هما المهمتان اللتان أدتهما الاسمية النظرية في محاولة ابن تيمية، والاسمية العملية في محاولة ابن خلدون، وبهما ستكون بداية النهضة العربية المعاصرة**[١].

تلك هي الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في القرن الثامن للهجرة[٢].

فلا عجب، عندئذ، إذا رأينا التقابل بين ضربَيْ الأفلاطونية المحدثة الوصلية العربية (المشائية والصفوية) مستنداً إلى أساس أعمق منه في الوضعية المحدّدة لمكونات الفكر، هو التقابل بين الكلامين السنّي والشيعي الناتجيْن عن حصيلةِ مسارَيْن معرفِيَّيْن حدثا بالتقابل، هما مسارُ تكوين العلوم النقلية، ومسارُ

(١) المعلوم أن حركة الإصلاح في النهضة العربية ممارسة وتنظيراً، تستند أهليّاً - عدا الأسانيد الأجنبية - على مذهبين أو مصدرين أحدهما يعود إليه المصلحون الدينيون، والثاني يعود إليه المصلحون اللائكيون. والأول هو رئيس السلفية، أعني ابن تيمية، والثاني هو رئيس النزعة اللائكية، أعني ابن خلدون. لكن هذين السندين لا يعود إليهما المصلحون بوصفهما منتسبين إلى حركة فكرية متصلة وبدلالتها الذاتية، بل يحاولون أن يجدوا فيها ما يبدو لهم ملائماً لما يماثلها في الوضعية الفكرية والسياسية والاجتماعية القريبة التي يحاكونها؛ بحيث قد يصبح فكر ابن تيمية وابن خلدون مجرَّد مبرر للأخذ وليس مصدراً للإصلاح.

(٢) لا بدّ هنا من الإشارة المؤكدة إلى أن للحنيفية المحدثة معنيين. فهي تصورات المتكلمين والمتصوفة للإسلام. وهي عندئذ من جنس التوراتية المحدثة. ثم هي الإسلام كما يعرّف ذاته من خلال القرآن: وهي عندئذ الدين النقدي للتحريفات الدينية.

استيعاب العلوم العقلية، وما ولّداه من خصائص معرفية، جعلت الأولى ذات شكل عقلي، رغم مضمونها النقلي، والثانيةَ ذاتَ شكل نقلي، رغم مضمونها العقلي.

ذلك أن هذين المسارين وخصائصَهما قد أسسا التأويل المتقابل عند السنّة والشيعة. فالأولى غلب عليها الإبقاءُ على المضمون النقلي، وإضفاء الشكل العقلي عليه. والثانية غلب عليها الإبقاء على المضمون العقلي، وإضفاء الشكل النقلي عليه. فصار الدين فلسفةً عند السنّة، على الأقل من حيث الشكلُ؛ وصارت الفلسفة ديناً عند الشيعة، على الأقل من حيث المضمونُ. وذلك ما جعل الأولى تميل إلى المنحى الأرسطي، وما يُردّ إليه شكلاً، وجعل الثانية تميل إلى المنحى الأفلاطوني، وما يُردُّ إليه مضموناً. **ومَنْ فَهِمَ هذين الانحيازين اتّضحت له جلُّ المفارقات التي طبَعت الصدامَ الفلسفي، بما هو صدامٌ كلامي، والصدامَ الكلامي بما هو صدامٌ فلسفي، حول منزلة الكلي في الوجود الطبيعي وفي الوجود الشريعي.**

وإذا كانت تلك هي الضرورة النظرية التي أدت إلى هذا التقابل بين الكلاميْن، أعني الضرورة الناتجة عن الجانب المعرفي من عملية تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية، والمفسّرة للوصل بين العقل، أو الفلسفة والنقل، أو الدين، في بعدهما النظري، فما هي الضرورة العملية التي ستؤدي إلى التقابل بين التصوُّفين السنّي والشيعي وإلى الخصائص المميِّزة لهذا التقابل ولطرَفَيْه المتقابِلَيْن فيما بينَهما، والْمُقابِلَيْنِ للكلامَيْن الموافقين لهما مذهبياً؟

أشرنا، في تحديدنا لدور تجربتَي النظر الحاصلتيْن، أعني **تعقيل علوم النقل، وتنقيل علوم العقل**، إلى الدور الذي أداه حدّا الأفلاطونية المحدثة، أعني أرسطو وأفلاطون، ممثلين لشكل التعليم الفلسفي ومضمونه، وركزنا عليهما بوصفهما صارا بحكم الانزلاق الحاصل في طرفي الكلام، غايتَي البحث عن المضمون وعن الشكل فيه، و لم نتعرض لدور حدَّي الحنيفية المحدثة، أعني التوراة والإنجيل، غايتي البحث عن مضمون المدونة الدينية وشكلها، بالمقابل مع الأرسطية

والأفلاطونية، أو بصورة أدق بوصفهما الأصل وبوصف هذين، البديليْن الناتجيْن عن الانزلاق.

إن هذين الحدَّين – **التوراة والإنجيل** – بما هُما غايتا تأويل المدونة القرآنية والسنية، بخلاف ما عليه الأمر في الكلام الذي انزلق إلى الحلين الفلسفيين، سيشغلان المكانةَ الأولى في التصوف بضربَيْه الشيعي والسنّي، على الأقل إلى حدود الانفجار في القرن الحادي عشر. ورغم أننا لا نُنكر تعدُّد المذاهب والآراء الأخرى المؤثّرة والفاعلة في المرحلة الفكرية التي نحللها[(١)]، فإننا نميّز بين العوامل المحدّدة من الداخل لطبيعة المواقف الفكرية، ولطبيعة التعامل مع المؤثرات، وبين المؤثرات الخارجية التي، رغم وجودها وحضورها، فإن دورَها ظلَّ ثانوياً، مما يجعل إهمالَها غيرَ ضار بالتحليل البنيوي للوضعية التي تشكَّل بفضلها الفكرُ الفلسفيُّ بالاتصال والصدام مع الفكر الديني. ومعنى ذلك أن مكوّنات الكلام والتصوف المستمدة من مدونة الإسلام (القرآن والسنّة)، ومن تعقيل العلوم النقلية، هي التي وقَع التأثير بها في كل ما سواها والتأثُّر بكل ما سواها بتوسطها، وخاصةً مكونات الفلسفة المستمَدَّة من مدونة الأفلاطونية المحدثة، وتنقيل العلوم العقلية، بما كان تعقيل الأولى وتنقيلُ الثانية «التجربة – الظرف» التي جعلت اللقاء بين المدونتين يصبح ممكناً إمكاناً يُفسّر ما في المدارس الفلسفية العربية من فكر ديني، وما في المدارس الدينية العربية من فكر فلسفي.

أشرنا إلى أن الكلام الشيعي قد جعل من مضمون الفلسفة العملي المؤسَّس على النظر مضموناً للنقل، بما هو أصول العقيدة والدعوة. لذلك فمن الطبيعي

(١) لا ندعي أن الوضعية الفكرية قد اقتصرت على المؤثّرات التي ذكرناها، بل إن المؤثّرات الموجودة فيها لا تكاد تُحصى، وهي معلومة للجميع، إذ هي مادة لمؤلفات الملل والنحل التي واصلت وأتمت وصف الآراء المعروف في الفلسفة الهلنستية (Les doxographies). بل المقصود أن هذه المذاهب الكثيرة والآراء المتعددة، وإن وُجدت، وإن أثّرت، فإنها ليست بذات دور محدّد لبنية العلاقات بين المدارس الفكرية الرئيسية النقلي منها والعقلي؛ إذ إن المؤثّر المحدّد يكون دائماً قليلاً بالإضافة إلى المؤثّرات الثانوية. ولما لم يكن هدفُنا الوصف الجغرافي المسطّح للمذاهب الموجودة معاً في الساحة، بل هو تحديدُ التيارات الفاعلة التي حدَّدت منزلة الكلي، فإننا اقتصرنا على ما بدا لنا رئيسياً في هذه العملية.

أن يكون التصوف الشيعي متمّماً له بالتقابل معه على النحو التالي: فسيجعل هذا التصوف من مضمون الفلسفة النظري المؤسَّس على العمل مضموناً للنقل، بما هو كشفٌ عن جوهر الوجود الإلهي. **فيكون الكلام الشيعي دعوة عملية، والتصوف الشيعي عرفاناً نظرياً**. وبذلك يكتمل الفكر الديني الشيعي بضم وجهَي المضمون الفلسفي غايتَيْن له. فالعمل الفلسفي غاية الكلام الشيعي، والنظر الفلسفي غاية التصوف الشيعي. ومثلما وقع التقابل بين الكلامين السنّي والشيعي، سيقع نفس التقابل بين التصوفين السنّي والشيعي. **فيكون الكلام والتصوف الشيعيان جامعَيْن لمضمونَي الفلسفة العملي للأول، والنظري للثاني، وهو تعاكسٌ عجيبٌ صار الكلامُ بموجبه عملياً، رغم طبيعته النظرية، والتصوُف نظرياً رغم طبيعته العملية. ويكون الكلام والتصوف السنّيان جامعين لشكلي الفلسفة، شكل النظر الفلسفي للكلام، وشكل العمل الفلسفي للتصوف.**

لذلك كان التصوفَ الشيعي، بما هو نظر عرفاني، مقابلاً للكلام الشيعي، بما هو عمل سياسي؛ وكان التصوف السني، بما هو عمل سُلوكي، مقابلاً للكلام السني، بما هو نظر عرفاني. وهو ما قرَّب التصوف الشيعي من الكلام السني، والتصوف السني من الكلام الشيعي، مما جعلهما عُنْصُرَيْ تلاحم وتصادم بين فرعي الدين الإسلامي أو شكلي الحنيفية المحدثة السنّي والشّيعي: **بحيث صار الكلامُ الشيعي أفضل تُرْبَة للتصوف السني والكلام السني أفضل تربة للتصوف الشيعي**[1].

ولكن، قبل تبني الشيعة مضمون الفلسفة العملي مضموناً لكلامها، ومضمون الفلسفة النظري، مضموناً لتصوفها، وقبل تبني السنة شكل الفلسفة النظري شكلاً لكلامها، وشكل الفلسفة العملي شكلاً لتصوفها، لم تكن هناك قطيعة في الكلام والتصوف تَقُدُّهُما إلى حدَّيْن متقابلَيْن تقابُلَ السنة والشيعة، بما

(١) لعل أفضل الأمثلة هو المصدر المغربي لأهم المدارس الصوفية التي تعتبر أحسن ممثل للتصوف الشيعي، أو على الأقل للتصوف ذي المضمون المتشيع وخاصة المدرسة الأكبرية (راجع في ذلك فصل التصوف من الباب السادس من المقدمة وكتاب شفاء السائل لابن خلدون، كما سيأتي بيانه).

هما حزبان سياسيان دينيان: **أي إنّ الكلامَ والتصوُّفَ لم ينقسما هذا الانقسام إلاّ بعد هذا التبني المضاعف الناتج عن تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية.**

ولما كنا قد حدَّدنا العوامِلَ الذاتية لنشأة الكلام ولتبنيه المضمون الفلسفي العملي عند الشيعة، والشكل الفلسفي النظري عند السنة، فإنه علينا الآن أن نحدّد العوامل الذاتية لنشأة التصوف ولتبنيه مضمون الفلسفة النظري عند الشيعة، وشكلها العملي عند السنة. فالتصوف، مثل الكلام، لم يُصبح فنّاً قائمَ الذات ومنقسماً إلى سنّي وشيعيّ إلاّ بفضل التجربة التي وصفنا، تجربة تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية، وذلك إلى بداية القرن الثالث؛ **بل هو كان، مثل الكلام، وكأنّهُ حِزْبٌ ثالثٌ غير منحازٍ إلى أي منهما، وإن تضمن طَرَفَيْن أحدهما أميلُ إلى السنة، والثاني إلى الشيعة.**

ومعنى ذلك أن التصوف ظلَّ، وكذلك الكلامُ، خلال القرنين الأولين، من جنس الممارسة النظرية والعملية للدّين، ممارسةً يَحْكُمُها طلبُ الحقيقة أكثر مما يحكمُها التحزُّبُ، بمعنى **الانتساب إلى السنّة، أو إلى الشيعة،** أو إلى من **خرج** على هذه، أو إلى من **اعتزل** تلك، بالمعنى السياسي للكلمة. ومعنى ذلك أن الممارسة المستقلةَ للشريعة نظرياً وعملياً، خارجَ توظيفها من قِبَلِ الحزب الحاكم المستند إلى السنة، ومن قِبَل الحزب المعارض المستند إلى الشيعة، كانت **من جنس الاعتزال والخروج المطلق غير الحزبي، بمعنى التفرغ للمعرفة من أجل المعرفة في بعديها النظري والعملي؛ من منطلق شريعي قياساً عليهما من منطلق طبيعي.** وبيّن أن هذا الاعتزال والخروج يمثل معارضةً. ولكنها من جنس غير جنسها المفهوم منها سياسياً؛ فهي معارضة للتوظيف السياسي للمدونة الدينية من أجل معرفتها نظرياً (تحديد نسق مضمونها)، وعملياً (تذوق هذا المضمون بعيشه فعلاً)، وهي إذن معارضةٌ معرفيةٌ للنظر والعمل الموظَّفين نظرياً وعملياً عند الحزبين السياسيين الحاكم باسم السنة، والمعارض باسم الشيعة. **وما لم نسلّم بهذا النوع من التفرغ للبحث عن الحقيقة غير الموظّفة، فإنه يمتنع علينا أن نفهم عدم التطابق بين هذا النوع من الاعتزال، بمعنى التفرُّغ للعلم والعمل لذاتها، والتحزبات الموالية.** وإلاّ كيف

نفهم أن جلَّ أئمة المذاهب السنيين كانوا متعاطفين مع أهل البيت[(١)]؟ أو أن نفهم نجاح هذا الاعتزال في تحقيق العلوم النقلية وما بعدها الديني المؤسس لها؟ **فأقصى ما يمكن أن يصل إليه التوظيف السياسي، حُكماً ومعارضةً، لا يُمكن أن يتعدى الاستغلال العقدي الدعائي للمدونة الدينية! أما أن نَنْسب إليه معجزتَيْ تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية، فهذا من الممتنعات**[(٢)]، إذ لا يتعدى دور التوظيف والاستغلال مهمة الدفع والحض! ولن نبحث في معجزة ربط فرعي المعجزة الأولى بالممارسة العملية الحية في مجال تحقيق الفلسفة والشريعة في الواقع، أعني ثمرات الخروج عامة كما تبيّن من أفعال حديْه المغاليين.

وإذن، فالكلام والتصوف اللذان جعلا الدين معرفةً نظريةً وعمليةً قابلةً لتأسيس عمليةِ تعقيل العلوم النقلية، وعملية تنقيل العلوم العقلية، ومستندةً إلى ما يَنْتُجُ عنهما من خصائص إبستمولوجية حاولنا وصفها سابقاً، ليسا ناتجيْن عن التوظيف السياسي للعقيدة؛ بل هما، على العكس، نَتَجا عن مُعارَضَةِ هذا التوظيف، وبالرغم منه: **فهما، إذن، المعنى الحقيقي للاعتزال، اعتزال التوظيف العقدي والسياسي للمدونة، ومحاولة مساءلتها مساءلةً تُؤَدّي إلى التنسيق النظري والمعاناة العملية.** إن عملية تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية شرطان في توظيفهما اللاحق، ولا يمكن أن يكونا نتيجتَيْن لهذا التوظيف؛ بل هما تمّتا خارج هذا التوظيف، وخارج الالتزام المباشر بالأحزاب السياسية، بما هي

(١) فثلاثة من أئمة المذاهب الأربعة على الأقل، كانوا من المتعاطفين مع أهل البيت، رغم أنه لا أحد يستطيع أن ينكر سنيتهم، (كما أن كثيراً من أئمة المذاهب الشيعة لم يكونوا من الرافضة والسافين لقيمة الأئمة الثلاثة الأوائل) أعني أبا حنيفة ومالكاً والشافعي.

(٢) لذلك فإن جميع مشروعات القراءة التي تحاول فهم الفكر الفلسفي والفكر الديني العربيين بإرجاعهما إلى مصدر توظيفي، محاولات عقيمة مرتين. فهي عقيمة لأنها أخطأت تفسير ما تريد تفسيره، وهي عقيمة لأنها، بهذا المعنى تنطلق من ذاتها التوظيفية لفهم غيرها توظيفياً، فتسقط عقمها على غيرها، فيظل الفكر العربي الراهن عاجزاً عن إنتاج فكر فلسفي جدير بتفسير الظاهرات النظرية والعملية التي يريد أن ينظر لها، وأن يؤولها. وما لم يقلع الفكر العربي المعاصر عن هذه القراءات فإنه لن يستطيع أن يصبح مبدعاً، إذ يكتفي بمصغ عموميات حول علائق الفكر بمحتماته ومحدداته الخارجية عجزاً منه عن إدراك آلياته الذاتية.

سياسية، وبالرغم عنها، من أجل التزام أسمى بالمعرفة النظرية والعملية لذاتهما، سعياً لبناء نسق المدونة الدينية أساساً للعقيدة وأصولها، وأساساً للشريعة وأصولها، وبالاستناد إلى العلوم النقلية الأدوات المباشرة وغير المباشرة، ومن ثم من أجل الالتزام بتكوين الدولة الرمزية، بما هي نسيجُ العلوم التي يتكون منها المجتمع، واستيعاب علوم الطبيعة الضرورية لوظائف الدولة الاجتماعية والاقتصادية. **وذلك هو المعنى الحقيقي للاعتزال في جميع العصور، بما هو تفرُّغٌ للمعرفة من أجل المعرفة، التي يمكن، بعد أن تَحْصُلَ، أن يُوظّفها غيرُه، ولكن لا يمكن لغيره أن يُنْشِئَها ولا أن يحققها بالتزام فعله بها إلى حدّ التحقق.**

أما التوظيف المستفيد من نتائج هذا العمل النظري الذي لا يُعمل إلاّ إذا كان لذاته، فهو تالٍ لتكوين العلوم وما بعدها نقليّها وعقليّها، تُلُوّاً بالذات، وإن عاصرَها، أو أَحياناً تقدَّم عليها بالزمان؛ وهو الذي يحقّق بالتدريج الانقسام في الاعتزال والخروج النظري والعملي، ليجعلَهما تابعيْن للحزبَيْن السياسيَّيْن الحاكم منهما باسم السنّة، والمعارض باسم الشيعة أحياناً، أو العكس أحياناً أخرى، وخاصة بعد المحنة، وبعد اشتداد التنافس بين الخلافتين: السنّية في بغداد والشيعية في القاهرة. ولولا اللقاء بين العلوم النقلية، بعد حُصولها، والعلوم العقلية، بعد استيعابها، وبين ما بعد الأولى الديني، وما بعد الثانية الفلسفي، ولولا انقسام الإسلام إلى دينَيْن، السنّي والشيعي، لكلّ منهما دولتُه ومذهبُه، لما انقسم الكلام والتصوف إلى الشكلين اللذين وصفنا قبل هذا: **اللقاء الأبستمولوجي بين نوعي العلوم وما بعدهما، واللقاء الأكسيولوجي بين نوعي العمل وما بعدهما، عند انفجار الملّة والدولة إلى ملّتَيْن ودولتَيْن، تحوّلاً، بقراءة تراجعية للقرون الثلاثة الأولى، إلى بداية يُفسَّر بها تاريخ الفكر، في حين أنّها كانت غايةَ انتهى إليها تاريخُ هذا الفكر، كما وصفناه، بحكم تفاعل النشاط النظري والعملي المعقّليْن لعلوم النقل وما بعدها، والمنقّلين لعلوم العقل وما بعدها.**

لذلك كان الكلام والتصوف الشيعيان المغاليان، والكلام والتصوف السنيان المغاليان، بما هما مذهبان تامان، متأخّريْن بالزمان عن الوسيطين بينهما، أعني

عن الاعتزال البهشمي والاعتزال الأشعري، بالمعنى الاصطلاحي لكلمة الاعتزال[1]. وكان هذان معاصريْن نشأةً وتكويناً لأخصب اللحظات التي تكونت فيها العلوم النقلية، وعُرِّبت فيها العلوم العقلية أعني، القرنين الثاني والثالث، فعاصر التكوينُ المتدرجُ للعلوم التكوينَ المتدرج لما بعدها الكلامي والفلسفي المتوسط بين الغلو الشيعي والغلو السنّي.

وإذن فالتفرغ لتعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية هو النوع العام من اعتزال الالتزام بالتوظيف العقدي والسياسي للمدونة الدينية والفلسفية. وانطلاقاً من نتائجه تكوُّن الكلام والتصوف السنّيان بحدَّيهما المغالي والمعتدل (الظاهرية والأشعرية)، والكلام والتصوف الشيعيان بحديهما المغالي والمعتدل (الباطنية والبهشمية). وقبل تكوُّن هذه المذاهب المتنافية لم يكن البحث عن تنسيق المدونة الدينية وعلومها، وتنسيق المدونة الفلسفية وعلومها سنّياً ولا شيعياً، رغم كونه، عاطفياً، أقرب إلى التشيُّع، لكون الاعتزال النظري والخروج العملي بما هو ابتعاد عن الالتزام السياسي، أشدَّ تعاطُفاً مع المضطَهدين لمعارضته للسلطة الروحية والعلمية الرسمية المؤيِّدة للسلطة السياسية الحاكمة، وذلك بحسب المنطق التالي:

١ - **فالمتصوفة**، بما هم فقهاء باطن، معارضون بالطبع للفقهاء، بما هم فقهاء ظاهر، أعني سلطة الإفتاء والقضاء الرسمية. وهذا التعارض بين الفقهاء والمتصوفة[2] لا يعني أن الفقهاءَ من السنّة، والمتصوفة من الشيعة، بل هو تَعارُضٌ بين سلطة علمية رسمية توظّف العلمَ، وسلطة علمية غير رسمية تَرْفُضُ هذا التوظيفَ؛ **ولا يكون تعاطُفَها مع الشيعة محدّداً لنوع عِلْمِها، بل العكس هو الصحيح.**

(١) لأن هذين الاعتزالين اكتملا في نهاية القرن الثالث والثلث الأول من القرن الرابع، في حين أن رسائل إخوان الصفا هي من النصف الثاني للقرن الرابع، ومحاولات ابن حزم من النصف الأول من القرن الخامس: والحديث دائماً حول الأحداث النظرية لا غير (في النظر أو في العمل).

(٢) وهذا التنافس بين السلطتين الروحيتين الرسمية والمستقلة عنها، أي الفقهاء والمتصوفة، هو الموضوع الرئيسي للمناظرة التي ألّف ابن خلدون كتابه شفاء السائل للفصل بين طرفيها، أعني الفقهاء والمتصوفة.

٢ - **والمتكلمون**، بما هم أصوليو باطن، معارضون للمفسرين والأئمة الخطباء، معارضةَ السلطة العلمية غير الرسمية للسلطة العلمية الرسمية. وهذا التعارض لا يُفيد انتسابَ المتكلمين إلى الشيعة، أو انتساب المفسّرين إلى السنّة، رغمَ تَعاطُف الأوَّلين مع الشيعة، لنفس الأسباب التي ذكرنا.

ذلك أنه من الطبيعي أن تكون السلطة العلمية والعملية المعارضة للسلطة العلمية والعملية الرسمية أقربَ إلى السلطة السياسية المعارضة منها إلى السلطة السياسية الحاكمة. لكن ذلك لا يعني أن الكلامَ والتصوفَ الأوليْن كانا شيعيين، بل هما سلطة روحية نظرية وعملية تسعى إلى عدم الانتساب الحزبي السياسي، أو على الأقل إلى الفصل بين الالتزام السياسي والالتزام العلمي والخلقي. وهذا هو المعنى الأول للكلام، بما هو نظر، والتصوف بما هو عمل يستندان إلى العلوم النقلية ويؤسسان لها، خلال مرحلة تكوينها، واستيعاب العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي.

ولعل الدور الخطير الذي أداه **المأمون** هو الذي غلّب الجانبَ التوظيفي في الكلام والتصوف على الجانب الملتزم بالعلم والعمل لذاتهما كسلطة روحية مستقلة عن الحزب السياسي الحاكم (السنّة) والحزب السياسي المعارض (الشيعة)، والحزب المنفصل عن الثاني لتخلّيه عَمّا يعارض من أجله، والقبول بالأمر الواقع (حادثة التحكيم والخروج) والحزب المنفصل عن الأول لتردّيه إلى الحضيض في الدفاع عن الأمر الواقع (مسألة الأحكام واعتزال واصل). **فأصبحت الأحزابُ - بما هي ظاهراتٌ سياسيةٌ - متحكّمة في العمل الفكري النظري والعملي، وتقدّمَ التوظيفُ على العلم من أجل العلم والحقيقة من أجل الحقيقة.**

وقد تحدَّد هذا الدورُ الخطيرُ بعاملَيْن اثنَيْن أدخلا القطيعة النهائية بين الحزبَيْن ومعارضيْهما طوراً جديداً أنهى السلطة العلمية الروحية المعتزلة للالتزام السياسي المباشر، وقسَّمها إلى دينَيْن مختلفَيْن تمامَ الاختلاف، **هما الدين الإسلامي السنّي، والدين الإسلامي الشيعي**. والأول هو تشجيع المابعد الفلسفي المصاحب للعلوم

العقلية بديلاً عن المابعد الديني[١]؛ والثاني هو تشجيع الميل الشيعي في الاعتزال وتقديمه على الميل السنّي[٢]. فحصل الصدام بين الاعتزال المتشيع، بما هو عقيدة رسمية للدولة، مع الحنبلية، وهو ما أسس لنشأة الاعتزال المتسنن في نهاية القرن، والانفصال النهائي بين البهشمية والأشعرية، أولاهما قريبة من الباطنية - الإسماعلية، والثانية من الظاهرية - الحنبلية، كما نفسر في الفصول اللاحقة.

وطبيعيٌ أن يكون الكلامُ والتصوفُ المتقدمان على تبني مضمون الفلسفة مضموناً باطناً للدين عند غلاة الشيعة، وعلى تبني شكل الفلسفة شكلاً ظاهراً للدين عند غلاة السنّة، قد اعتمدا على تأويل المدونة الإسلامية بالانطلاق من حدَّيها كما هما فيها. فالسلطة الدينية الرسمية - الفقهاء، والأئمة الخطباء، ورجال الإفتاء، والقضاة والمفسّرون - كانت أميلَ إلى **الفهم التوراتي** للقرآن والسنّة، أعني أنها كانت تقدّم الوظيفة الشرعية الفقهية والعقدية الظاهرة، وذلك لتنظيم الحياة المادية والاجتماعية والسياسية للدولة. ومن هذا المنظار وقع تنظيمُ المادة النقلية تنظيماً عقليّاً إجرائيّاً لا يتجاوز فيه التعقيلُ الحصرَ التنظيمي للمدونة

(١) لذلك كانت بداية رسالة الكندي في الفلسفة الأولى المهداة لابن المعتصم تتصس هحوماً على رحال الدين وتقدم الفلسفة بديلاً عن تعليمهم، متهمة أصحاب النظر الديني بكونهم: «من أهل العربة عن الحق وإن تتوحوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لصيق فطنهم عں أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سحوفه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووصعهم دوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف التاسعة بموضع الأعداء الحربية الواترة، دىاً عن كراسيهم المرورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الديں، لأن من اتجر بشيء باعه، ومں باع شيئاً لم يكن له، فمں اتجر بالدين لم يكن له ديں، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها وسماها كفراً» كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، من رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبي ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) ولعل السبب الحقيقي للمحنة، ليس مسألة خلق القرآن التي كانت مجرد مناسبة لتصفية معارضي التوجه الفارسي والشيعي للمأمون في معركته مع الأمين، بعد انتصار الحزب الفارسي على الحزب العربي، وتجاوز محنة البرامكة بالثأر لها من الحزب العربي الذي يمثله الأمين. وهذا تفسير لحدث سياسي بحدث سياسي لا يمكن أن يفهمنا مضمون الخلاف حول خلق القرآن عدا كونه مناسبة لتصفية حسابات لا علاقة لها بالنظر علمياً كان أو عملياً.

لتحقيقها، واستعمالها في هذه الوظائف. لكن هذه العملية لم تكن تستثني، بصورة مقصودة، **البعد الإنجيلي** من المدونة الإسلامية أعني الوظيفة الروحية الخلقية والصوفية، بل كان مصاحباً لهذا البعد التوراتي: **لذلك فهي ليست مذهباً، بل هي منهج.**

أما الكلام والتصوف، بما هما سلطة روحية مستقلة عن السلطة السياسية وعن خدمتها المباشرة، فإنهما قد كانا أميل إلى **الفهم الإنجيلي** للمدونة الإسلامية؛ أعني أنهما كانا يُقدّمان الوظيفة الإيمانية والعقدية الباطنة، وذلك لتنظيم الحياة الروحية والفكرية والوجدانية للإنسان. ومن هذا المنظار وقع تنظيمُ المعاني النقلية تنظيماً عقلياً من أجل المعرفة والفهم لذاتهما. و لم تكن هذه العملية مستثنية، بصورة مقصودة، **للبعد التوراتي** من المدونة الإسلامية، بل كان مصاحباً لهذا البعد الإنجيلي: **لذلك فهي ليست مذهباً، بل هي منهج لفهم المدونة الإسلامية.**

وإذن فالحنيفية المحدثة الوصلية، بما هي محاولة لتعقيل العلوم النقلية وبناء النسق المؤسّس لها كلاماً وتصوُّفاً، ولتنقيل العلوم العقلية وفهم النسق المؤسّس لها مضموناً وشكلاً، لم تكن تابعةً لأحد الحزبين السنّي أو الشيعي، ولا ناتجةً عن تقابُلهما؛ بل هي كانت حصيلةً للموقف المعتزل لهما، الخارج عنهما، لكونه لا يقصر الدين على الوظيفة السياسية الشرعية والعقدية، بل يُعطيه وظائف أسمى تتعلق بطبيعة الوجود (منزلة الكلي النظري أو الماهيات)، وبطبيعة قيمته (منزلة الكلي العملي أو القيم). وإذا كان قد حدث تقابل بين فهم القرآن التوراتي وفهمه الإنجيلي، فإن هذا التقابل، لكونه لم يتجاوز الدرجة المنهجية، و لم يصبح موقفاً مذهبياً، أبقى على الاتصال بين السلطة الدينية الرسمية المستعملة للدّين في وظائف تنظيم الحياة المادية والسياسية، والسلطة الدينية المستقلة التي تُعطي للدين أبعاداً متجاوزةً للحياة المادية والسياسية، فتبحث عن طبيعة الموجود وقيمته معرفة وسلوكاً بحثاً جعلها قادرة على محاورة الفلسفة من منظار مقابل. **فطبيعة**

الموجود وقيمته، بما هو مشروع، غيرهما بما هو مطبوع، ومن هنا كان اللقاء ممكناً، رغم طابعه الصدامي بين الكلي التشريعي والكلي الطبيعي.

ورغم أنه من الطبيعي أن يكون فهم القرآن الإنجيلي أقربَ إلى الحزب السياسي المعارض، وأن يكون فهم القرآن التوراتي أقربَ إلى الحزب السياسي الحاكم، فإن ذلك لم يصل بهما إلى القطيعة التي لم تَحْدُث إلاّ بعد المحنة **بداية،** وبعد تكون الدولة ذات العقيدة الرسمية السنّية وغلوها[1] ردّاً على تكون الدولة ذات العقيدة الرسمية الشيعية المغالية[2] بخلافتين متنافستين **غاية.** وإذن فالكلام والتصوف بقيا، إلى حدود المحنة، بل وحتى إلى حدود تكوُّن الخلافتين، فوقَ التحزب السياسي قدرَ المستطاع، وفي حدود الاجتهاد غير الفاصل فصلاً قاطعاً بين فهمي القرآن التوراتي الإنجيلي، الظاهري والباطني.

ورغم انحياز بعض العلماء إلى هذا الحزب أو ذاك، فإنهم لا يمثّلون السمة الغالبة، رغم الارتسام الذي يولّده التاريخ التراجعي لما حدث من انفصال لاحق، لم يصبح فعلياً إلاّ بعد تكون نسق الكلام والتصوف ذي المضمون الفلسفي عند الشيعة، ونسق الكلام والتصوف ذي الشكل الفلسفي عند السنّة، أعني في القرنين الرابع والخامس.

وبذلك نفهم كيف أن الكلام والتصوف السنّيين، والكلام والتصوف الشيعيين لم ينفصلا بصورة يتنافى فيها بُعدا الإسلام التوراتي والإنجيلي، إلاّ في طرفيهما المغالِيَيْن، أعني في الظاهرية المغالية والباطنية المغالية. **وقد قابَلَ هذا الانفصالَ وصلٌ متقدّمٌ عليه بالذات هو الوصل ذو الميل الشيعي في اعتزال أبي هاشم، والوصل ذو الميل السنّي في اعتزال أبي الحسن.** وبمجرد ابتلاع الطرفين المغاليَيْن للوسطَين المعتدليْن، حدث الصدامُ الذي نقل الحنيفيةَ المحدثةَ من الوصل بين

(١) السنّة، بما هي قد أصبحت، بعد المحنة، عقيدة رسمية، نافية بحد السيف للعقائد الأخرى، بدأت في عهد المتوكل، بعد ارتقائه عرش الخلافة (٨٤٧ م).

(٢) وبعد هذا التاريخ بنصف قرن تقريباً أصبح للشيعة المغالية خلافتها بالقيروان (٩٠٩ م): وبذلك أصبحت السنّة والشيعة، بما هما مذهبان وعقيدتان، حاكمتيْن فعلاً ومحاولَتَيْن منع كل حرية فكرية في منظومتي الفرق السنية، وما التحق بها من الاعتزال (الأشعرية)، والفرق الشيعية وما التحق بها من الاعتزال (البهشمية).

حدَّيْ القرآن التوراتي والإنجيلي إلى الفصل بينهما، وذلك بفضل حربٍ أهليةٍ خاصةٍ بين حدَّي السنّة (الحنبلية والأشعرية)، وحرب أهليةٍ خاصةٍ بين حدَّي الشيعة (الإسماعيلية والبهشمية)، وحربٍ أهلية عامة بين الشيعة والسنّة، ليس فقط على مستوى الآراء والأفكار، بل وفي ساحات القتال. وقد صاحب ذلك الأمر نفسه في التصوُّف السني بحدَّيه، والشيعي بحدَّيه. وإذا كانت القطيعة الفعليةُ والحرب الناتجةُ عنها لم تَحْدُثْ فعلاً إلاّ بعد نشأة الخلافة السنّية والخلافة الشيعية رسمياً، فإن القراءة التراجعيةَ للتاريخ تعود إلى نشأتي التشيع الْمُفْتَرَضَتَيْن، بحسب غلو صاحبها[1].

وبذلك يتبيّن أن هذه المحددات الظرفية قد سيطر عليها بنيوياً عاملان هما الأفلاطونية المحدثة وما بين حديها (أفلاطون وأرسطو) من توتر دائم والحنيفية المحدثة وما بين حديها (موسى وعيسى) من توتر دائم. فلم يكن أفلوطين ومحمد ﷺ إلاّ قطبي هذين التقاطبين العميقين اللذين يتحتم تحليل بنيتهما قبل أي تقدم في تحليل الظروف المحددة للأنساق الكلامية والفلسفية الأولى في الفكر العربي الذي حدّد كل التاريخ الفكري الإنساني منذئذ إلى اليوم.

* * *

(١) فأما النشأة الثانية فتتراوح بين نشأة الدولة الفاطمية غايةً وحرب عليٍّ بدايةً، بتوسط المراوحة العباسية بين العلوية والعباسية أولاً، ونشأة الدعوة الإسماعلية ثانياً، بداية من منتصف القرن الثاني (مقدمة راحة العقل، الدكتور مصطفى غالب، ص ٢١: «ولعل الحدث الهام الذي تبلورت فيه الدعوة الإسماعلية وبلغت حدّ الوضوح الكامل من حيث الشكل والمسمى يعود إلى اليوم الذي أعلنت فيه وفاة الإمام جعفر الصادق سنة ١٤٨ هـ حيث حدث انشقاق بين شيعته فانقسموا إلى فريقين، فريق نادي بأفضلية إسماعيل الابن الأكبر...». وأما النشأة الأولى فهي متراوحة بين الفتنة الكبرى أو مقتل عثمان غايةً، والصدام بين دولة الرسول ودعوته بدايةً، بتوسط عودة بني أمية، بعد فتح مكة إلى دورهم في التاريخ العربي، أولاً، ووفاة الرسول أو حادثة السقيفة ثانياً. ولعلّ الرسول نفسه هو الذي عزل علياً منذ أن قال في أبي سفيان ما قال يوم الفتح ومنذ أن جعل معاوية أميناً لسره.

الفصل الثاني

بنية الأفلاطونية المحدثة عامة

إذا كانت الأفلاطونية المحدثة في مرحلتيها العربية والهلنستية[1] قد أدت إلى حركتي وصل وفصل دائبتيْن بين الأفلاطونية والأرسطية بوصفهما حديْها من منظارها إليْهما، فلا بدّ ألاّ يكون ذلك وليد الاتفاق، وأن يكون ناتجاً عن علة عميقة تتجاوز ظرفيات هاتين المرحلتين لتتصل بخاصية ذاتية للأفلاطونية المحدثة نفسها وللفلسفتين اللتين مثلتا حديها في سعيها إلى وضع فلسفة النظر - الوجود، والعمل - القيمة.

وهذه الخاصية هي ما يمكن أن نصفه بعدم التوازن الأصلي في الحلين الأفلاطوني والأرسطي للمسألتين النظرية والعملية ولأساسهما الوجودي، أعني منزلة الكلي، وهو عدم توازن جعلهما يتجاذبان ويتنافران بصورة دائبة، في

---

(١) ويمكن أن نضيف مرحلتين أخريَيْن يصح وصفهما بالأفلاطونية المحدثة هما المرحلة اللاتينية، والمرحلة الألمانية. ذلك أنه بعد القرون الأربعة الأولى من الفلسفة العربية تكونت فلسفة لاتينية تضاهيها وزناً، وتحاكيها مضموناً وشكلاً، وظلت موازية لها إلى أن فاقتها في بدايات النهضة، وبعدها إلى نشأة اللغات القومية الأوربية وصيرورتها لغات العلم والفلسفة. ثم نشأت فلسفة تتصف بصفات الأفلاطونية المحدثة بعد كانط في الثقافة الألمانية بفضل هيجل وشيلنج خاصة، مما يجعل تاريخ الفلسفة العام شديد الارتباط بالأفلاطونية المحدثة، في معناها المتقدم على الصدام مع الفكر الديني الإسلامي والمتأخر عنه.

تيارات الأفلاطونية المحدثة العربية والهلنستية، بحيث إن الأفلاطونية والأرسطية، كما تعينتا تاريخياً، تبدوان مسكونتين بميل قاهر إلى الاتصال والانفصال المولد للأفلاطونيات المحدثة بجميع فروعها، مما يوحي بأن كلاً منهما تتضمنها في ذاتها إمكاناً لا محيصَ عن حصوله.

والمعلوم أن حركة الوصل التوفيقية تقدمت على حركة الفصل التفريقية في حالتي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية، لأن أولاهما تلت نشأة الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية بما هي نشأة تفاصل تكويني أدى إلى اكتمال النسقين الأفلاطوني والأرسطي في عمل الفيلسوفين وشروح مدرستيْهما قبل نشأة الأفلاطونية المحدثة المتجاوزة لهذا التفاصل التكويني[١]. وفعلاً فالأفلاطونية المحدثة، عند أفلوطين، محاولة للرجوع من آخر ما بلغت إليه حركة التفاصل إلى نقطة التواصل بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي المنظور والمعمول، وذلك بإعادة الفرع إلى الأصل، والتلميذ إلى الأستاذ استناداً إلى ثمرة أعمال اللوقيون والأكاديموس. وهذه العملية، رغم أنها لم تنه وجود الأفلاطونية والأرسطية، بما هما مفصولتان وفي ذاتهما، فإنها قد جعلت الأفلاطونية المحدثة تصبح، بعد أفلوطين وبفضل التأويل الإرجاعي والنصوص المنحولة[٢]، المنظار

(١) نشير بعبارة «التفاصل التكويني» إلى الظاهرة العامة التي طبعت تكون النسق المشائي خلال حياة أرسطو وبعدها، بالرد على النسق الأفلاطوني. وهذا الصدام الذي لا يخلو منه أي عمل أرسطي لم يتوقف بعد وفاة أرسطو، بل أصبح من مميزات المقابلة الصدامية بين الأكاديمية واللوقيون. ولما كانت الأفلاطونية، مادياً بمدونتها ومعنوياً بنسقها، لم تكتمل في حياة أفلاطون بل في الأكاديمية بعده فإننا لن نعجب إذا رأينا أن النسق الأفلاطوني نفسه قد احتوى على التحديد الذاتي بالردود على النسق الأرسطي أو على النظريات المتقدمة والتي اعتمدها أرسطو ورفضها أفلاطون. ومعنى ذلك أن تأويلات تلاميذ الأكاديمية لفلسفة مؤسسها لم تخل من تأثر بفلسفة أرسطو، حتى وإن اتخذ هذا التأثر أحياناً شكل الوصل أو الفصل بين القطبين الأرسطي والأفلاطوني، وهو الظاهرة التي ننسب إليها نشأة الحل الأفلوطيني

(٢) النصوص المنحولة كثيرة ولكن أهمها نصان أديا دوراً كبيراً في الفلسفة العربية بما هي أفلاطونية محدثة، أعني كتاب الخير المحض المأخوذ عن الأصول اللاهوتية لبرقلس والقول في الربوبية أو أثيولوجيا أرسطو المأخوذ عن تاسوعات أفلوطين. لكن المبالغة في هذا الدور قد تكون من الموانع الرئيسية لإدراك أهمية الإضافات الفلسفية لبناة المشائية والصفوية والإشراقية والرشدية، أعني الأشكال الرئيسية للأفلاطونية العربية المحدثة والعلاقات المتينة بين الفلسفة العربية والكلام في طوريْه الرئيسيْن الموازيّن لطورَي الفلسفة العربية، كما سنرى.

الرئيسي لهاتين الفلسفتين في الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، قبل بدء الفلسفة العربية[١].

ولما كان بحثنا مقصوراً على الأفلاطونية المحدثة في طورها العربي وما أدت إليه، مع غيرها من العوامل، في الميدان النظري والعملي بصفتها نموذجاً لما عداها فإننا نكتفي بمجرد الإشارة إلى وجود حركية الوصل والفصل قبلها، مستعيضين عن دراسة كيفياتها في العهد الهلنستي بدراسة العهد العربي عيّنةً كافيةً من البنية العميقة لهذه الحركية مباشرة في أصليها الأفلاطوني والأرسطي. **ذلك أن تحديد خصائص الوصل والفصل بين الأفلاطونية والأرسطية مباشرة، وبما هما حدا الأفلاطونية المحدثة، يمثّل شرطاً ضرورياً لفهم ما طرأ على الفكر العربي** فصيَّره على الشكل الذي يميزه ويحدد خصائصه، في سعيه إلى دحض الواقعية النظرية وكذلك في سعيه إلى دحض الواقعية العملية. وذلك هو جوهر موضوعنا.

فكيف تحددت الأفلاطونية المحدثة بوصفها المآل الواجب للأفلاطونية والأرسطية، أي كيف كانت، بما هي الصياغة الأخيرة للفكر اليوناني الحي[٢] **مرتسمة ارتساماً ضروريّاً** في الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي بحيث لم يكن بدّ من حصولها في العهدين الهلنستي والعربي ومن محاولة تجاوزها فيهما، محاولة بلغت الذروة في السعي إلى القطع النهائي معها غاية قصوى يسعى إليها؟

---

(١) تحولت الأفلاطونية المحدثة إلى نظام إحداثيات لفهم الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية متقدم على المرحلة العربية من تاريخ الفلسفة. ومعنى ذلك أن حركة الوصل والفصل بين أفلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني متقدمة على الفلسفة العربية، بل هي متقدمة على أفلوطين نفسه، إذ هي علة وجود الفلسفة الأفلوطونية بما هي محاولة لتجاوز التقابل بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. فالسعي إلى التأليف بين الفلسفتين الرئيسيتين متقدم على الأفلاطونية المحدثة بما هو صراع بين الأكاديمية واللوقيون. وكثيراً ما يؤدي حلّ إشكالات فلسفة أفلاطون إلى الأرسطية والعكس بالعكس. بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية (انظر ترجمتنا المحال عليها سابقاً. بل إن أرسطو وأفلاطون نفسيهما، كانا، في سعيهما لتحديد منزلة الكلي، في حركة دائمة للوصول إلى هذه المنزلة الموفقة بين ثبات الكلي وتعاليه وسيلان الجزئي وتدانيه. وما المقابلة بينهما إلاّ ضرب من التميز المنهجي لا غير.

(٢) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ص ٣٠ - ٣١

كيف كان هذا التجاذب والتنافر بين الأفلاطونية والأرسطية، بما هما حدّا الأفلاطونية المحدثة، مرسوماً فيهما، بوصف هذه الأخيرة ممثلة للممكن الذي خفي دوره قبل حصوله فلم يظهر إلاّ في شكل تجاذب وتنافر، واتضح بعد الحصول فجعل هذا التجاذب والتنافر سرّ التساند بينهما واسمه **الأفلاطونية المحدثة**؟ وما تأثير ذلك على الحركة العلمية في مجالي النظر والعمل، أعني كيف أصبحت منزلة الكلي المعلوم والمعمول في الأفلاطونية المحدثة المنظار المحدد لفهم حدّيها الأفلاطوني والأرسطي؟ وهل يمكن اكتشاف أساس هذا الدور في الحدين ذاتهما، قبل حصول الأفلاطونية المحدثة نفسها؟

إن الأمر الذي وَلَّدَ هذه الحركية الواصلة والفاصلة بين الأفلاطونية والأرسطية بما هما حدّا الأفلاطونية المحدثة، أعني الحركية المكونة لخاصيات العلم والعمل كما وجدهما الفكر العربي عند انطلاقه، **هو منزلة الكلي النظري والعملي في العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة، أعني علم النفس، علم نفس العقل النظري والعملي**. فهذا العلم الواسطة، سواء اعتبرناه في صيغته الأفلاطونية أو في صيغته الأرسطية، يبدو التربة المستعدة بالطبع لإفراز الأفلاطونية المحدثة. ذلك أن نظرية العقل النظري والعقل العملي التي يلتقي فيها الطبيعي وما بعد الطبيعي، أصبحت، في الأفلاطونية المحدثة بجميع فروعها، نظرية النماذج التفسيرية للوجود، ولبعدي العقل النظري والعملي؛ ومن ثم فهي بؤرة الوصل والفصل بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي.

وسنحاول البحث في هذه المسألة انطلاقاً من أفلاطون وأرسطو مباشرة، لكي نبرز الأمر الذي يجعلنا نجزم بأن فلسفتيهما حُبْلَيان بالحل الأفلاطوني المحدث ضرورة، وأن مآلهما فيها لم يكن محض صدفة، بل هو ضرورة تقتضيها حلولهما لمسألة الكلي النظري والعملي كما تحددت في علم النفس الذي وضعاه.

فإذا حاولنا تخليص الميتافيزيقا الأرسطية مما فيها من أفلاطونية لإتمام النسق الأرسطي بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة الأرسطيين دون

حاجة إلى وساطة الأفلاطونية المحدثة، فإن هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الأرسطي[1]، حيث يمتنع تخليص **الصورة المحايثة** الأرسطية (النفس) من **المثال المفارق** الأفلاطوني (العقل الفعال)، في المجال الطبيعي نفسه! وفعلاً فإن الأرسطي يمكن أن ينفي عن المحرك الأول كونه مثالاً أفلاطونياً، إذ هو ليس صورة كلية مفارقة لأعيان حسية تكون تلك الصورة مثالاً لها - أي إن انعدام الممثولات ينفي عن العقل الأول كونه مثالاً، للتضايف بين المثال والممثول - لكن أين المفر من المثال الأفلاطوني عندما يتعلق الشأن بالعقل الفعال بما هو العقل الناقل لعقول البشر من القوة إلى الفعل؟ أليست هذه العقول الهيولانية، بعد صيرورتها بالفعل، ممثولة للعقل الفعال بما هو مثال؟ أليست نقلتها من القوة إلى الفعل جاعلة منها، بالإضافة إلى العقل الفعال المفارق لها، ما دام بالطبع فعلاً متقدماً، في علاقة مماثلة لعلاقة الممثول بالمثال؟

وإذا حاولنا تخليص الميتافيزيقا الأفلاطونية مما فيها من أرسطية لإتمام **النسق الأفلاطوني بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة** الأفلاطونيين، دون حاجة إلى وساطة الأفلاطونية المحدثة، فإن هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الأفلاطوني[2]، حيث يمتنع تخليص المثال المفارق الأفلاطوني من الصورة المحايثة الأرسطية في المجال الطبيعي نفسه! وفعلاً فإن الأفلاطوني يمكن أن ينفي عن مثل الموجودات غير العاقلة كونها صوراً محايثة لأنها معقولات، وللتضايف بين العقل والمعقول. ولكن أين المفر من الصورة المحايثة الأرسطية عندما يتعلق الشأن بالعقل الإنساني؟ أليس العقل الإنساني، في الوقت نفسه مثال العقول الفردية بما هي ممثولات له، وصورتها المحايثة، محايثة محيطة ومحوطة بالجسم العيني للشخص إحاطة نفس العالم بجرمه وانحياطها به؟

(١) أرسطو، كتاب النفس III، ٥

(٢) أفلاطون، طيماوس، ٩٠ أ.

في علم النفس إذن، يصطدم صاحب المفارقة بوجوب المحايثة، ويصطدم صاحب المحايثة بوجوب المفارقة. وإذا لم ندخل حركتي تحييث وتفريق تعذر على الفيلسوفين الربط بين علميهما الطبيعي، وما بعد الطبيعي الذي يسنده. وقد وضع أفلاطون نواة **التحييث**، عند حديثه عن تكوين العالم في **الطيماوس**، ووضع أرسطو نواة **التفريق**، عند حديثه عن تصوير الكون أو تحريكه التصويري في السماع الطبيعي. لكن **التحييث**، بما هو **تصوير نازل**، **والتفريق**، بما هو **تصوير صاعد**، ظلاّ متفاصلين، للتقابل بين منزلتي الكلي الواقعي عندهما: الكلي المفارق، والكلي المحايث، رغم الاشتراك في الواقعية.

ولن يجدي الأرسطي نفعاً المهربُ الذي حاوله **الأفروديسي** لتخليص العقل، بما هو صورة طبيعية، من حاجته إلى المثال الأفلاطوني(١)، إذ لو كان العقل الفعّال هو عينه المحرك الأول(٢)، والعقل الذي يعقل ذاته لزال كل فرق بين التصوير الوجودي في المادة الأولى، والتصوير المعرفي في العقل الهيولاني، ولزالت الثنائية بين العلم والمعلوم ليصبح العالم متعدداً بعدة العقول البشرية، إذا أرجعنا المادة الأولى إلى العقل الهيولاني، أو تصبح العلوم واحدة وحدة العالم إذا أرجعنا العقل الهيولاني إلى المادة الأولى. وبذلك يزول النسق الأرسطي من أساسه(٣).

فإذا لم يكن العقل الفعال، «العقل - الذي يعقل - نفسه - المحرك - الأول»، وإذا لم يكن في الفلسفة الأرسطية وجود لعقول وسيطة محركة غير التي ذكرها في مقالة اللام من الميتافيزيقا فإنه لا يمكن أن يكون إلاّ الصورة النوعية للعقول الإنسانية. وهي بهذا المعنى محايثة، بما هي منفعلة ومفارقة بما هي

(١) B. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, 2, XIII pp. 394 - 395 "Dans cet intelect agent Alexandre est amené a reconnaître non plus une faculté de l'âme, mais l'acte pur, la pensée, en un mot le Dieu d'Aristote. C'est donc Dieu qui est l'agent de l'opération intellectuelle en nous, ce n'est pas une vision en Dieu, mais c'est, si l'on peut dire, une vision par Dieu".

(٢) العقل الفعال والمحرك الأول = أي النفس III. ٥ وما بعد الطبيعة اللام ٧

(٣) إد عندئذ يتحول العالم المادي إلى مجرد ظواهر نفسية ليس لها الوجود الذاتي خارج النفس، ويكون العالم ذو الوجود الذاتي مقصوراً على العالم المثالي بالمعنى البارمينيدي للكلمة. فيصبح هذا عالم الحقيقة، وذاك عالم الظن ويزول علم الطبيعة بكامله، أعني الحجة الأرسطية الرئيسية.

فاعلة[١]، فتكون محايثة ومفارقة معاً؛ **ومن ثم فهي صورة بالمعنى الأرسطي، ومثال بالمعنى الأفلاطوني، في الوقت نفسه.**

كما لن يجدي الأفلاطوني نفعاً المقابلة بين عالم المثل الذي حاكاه الإله الصانع وعالم الممثولات التي صنعها، لأن النفس الإنسانية الفردية وما فيها من عقل وكذلك نفس العالم الكلية، لو لم يكن فيهما ما يفارق أو لو لم تكونا مفارقتين لاستحال عليهما معرفة عالم المثل، ولو لم تكونا محايثتين لامتنع عليهما الفعل في جرمهما. وإذن فالجزء الإلهي من النفس الإنسانية حالٌّ في جسم الإنسان ومحيط به حلولَ النفس الكلية في العالم وإحاطتَها به. **وبذلك يُضطر الأفلاطوني إلى القبول بالمحايثة**، في المجال الطبيعي فيتقاطع طريقا أفلاطون وأرسطو. صاحب الصور المحايثة يقبل حتماً بأن الصورة المدركة بالفعل للصور المحايثة غير محايثة، وإلاّ لكانت بالقوة مثلها[٢]: **إنها إذن صورة – مثال**. وصاحب المثل المفارقة يقبل حتماً بأن المثال المفارق الفاعل في المتل المحيَّثَة بفعل الصنع الإلهي غير مفارق وإلاّ لكان عديم الفعل فيها[٣]: **إنه إذن مثال – صورة** يدرك المثل رغم وجوده في الممثولات.

ومن ثم فكل منهما يناقض نفسه في علم النفس المحدد نظرية العقل، فيعود كل منهما إلى منطلق الإشكال الذي نعالجه وإلى جوهره: **النفس بما هي ملتقى المعقول والمحسوس معرفياً، والصوري والمادي وجودياً تقبل، وقد تتطلب، كلا التفسيرين المتقابلين الأفلاطوني والأرسطي عند اعتبارها نموذجاً لتفسير معقولية**

---

(١) وهذا هو التأويل الذي يغلب على حل ابن باجة ومن تقدمه من الشراح المنافين لنظرية الإسكندر الأفروديسي في العقل الفعال. راجع بيار دوهام، نظام العالم، الترجمة المشار إليها ص ٢٧٢: «وهذه الأدلة لا تفضي إلى أن العقل الفعال موجود فحسب، بل هي تجعلنا نسلم بأن هذا العقل هو الماهية النوعية للعقول النظرية الشخصية. وابن باجة، مثل ثمسطيوس الذي أثرت نظريته فيه أيما تأثير، يطابق بين الماهية والصورة. وإذن فالعقل الفعال هو صورة العقل النظري».

(٢) أرسطو، النفس، III. ٥

(٣) وذلك هو مدلول الدور المنسوب إلى الآلهة التواب وإلى العقل الإنساني وإلى النفس في العالم المثيل في محاورة طيماوس.

الوجود، بما هي جوهر لا يختلف وجهه الإبستمولوجي عن وجهه الأنطولوجي إلاّ نفسياً وخارج الحقيقة، قبل البلوغ إليها أو عند الضلال عنها.

فيصبح علم النفس بهذا المعنى بؤرة الفلسفة التي ستهتم بحركـتي النزول من المثال إلى الممثول (نظرية الواحد الفائض) أو الصعود من القوة إلى الفعل (نظرية المحرك الأول الغاية)، بشـرط أن نعتبره نموذجاً لنظرية الوجود في الأفلاطونية المحدثة، وهو إذن بـؤرة التجاذب والتنافر بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي والعلاقة الدالة على أن كلاً منهما مسكون بالأفلاطونية المحدثة الجامعة بينهما بنظرية الفيض الموجد وبنظرية العطف الْمُعْلِم، بما هما تأمل خلاّق. **لذلك اضطر النسق الأفلاطوني إلى أساس تحييثي للمثال في الممثول، واضطر النسق الأرسطي إلى أساس تفريقي للفعل عن القوة، وذلك في المجال الذي كان علة رفض كل منهما لمبدأ نسق الآخر، في تحديدهما لمنزلة الكلي.**

وفعلاً فأفلاطون قد رفض **المحايثة** واستند إلى **المفارقة** للتناقض الموجود بين ثبات المعقول ومعلوميته وسيلان المحسوس ولا معلوميته(١). وأرسطو رفض **المفارقة** واستند إلى **المحايثة** للتناقض الموجود بين وظيفتي التعليل الوجودي والمعرفي المنسوبتين إلى الكلي بما هو مثال والمفارقة المنسوبة إلى المثال(٢)، إذ كيف يمكن للمثال المفارق لمثولاته أن يكون – وهو مفارق – علة حقيقية لا مجازية لما يحدث فيها وأن يكون علمه علماً لها(٣)؟

إنَّ الموقف الأرسطي كان يقتضي، لتجنب التناقض، ألاّ يكون شيءٌ من العقل الإنساني – وهو جزء من صورة طبيعية هي النفس – **مفارقاً**. والموقف الأفلاطوني كان يقتضي، لتجنب التناقض، ألاّ يكون شيءٌ من العقل – وهو جزء من مثال هو صورة الإنسان النوعية الإنسان في ذاته – **محايثاً**. **اضطرار أرسطو إلى القبول بمفارقة بعض الصور الطبيعية (العقل الفعال)، واضطرار أفلاطون إلى**

---

(١) أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف ٦، ٩٨٧ ب ٤ – ٧

(٢) أرسطو، المصدر نفسه، ٩ – ٩٩١ أ ٩ – ١٠

(٣) أرسطو، المصدر نفسه ٩ – ٩٩١ أ ١٠ – ٢٠

القبول بمحايثة بعض المثل الطبيعية (عقل الإنسان) جعلا علم النفس الأرسطي وعلم النفس الأفلاطوني، بما هما وسيطان بين علميهما للطبيعة ولما بعدها، منطلقاً لنحو تعاكس الترابط بينهما. فأصبح علم الطبيعة الأرسطي، في مستوييه العالمي والإنساني (المحرك الأول، والعقل الفعال)، بحاجة إلى ما بعد الطبيعة الأفلاطوني (ما دام المحرك الأول من مشمولات علم الطبيعة العالمي والعقل الفعال من مشمولات علم الطبيعة الإنساني: علم النفس)؛ وأصبح ما بعد الطبيعة الأفلاطوني، في بعده العالمي والإنساني، بحاجة إلى علم الطبيعة الأرسطي (ما دامت النفس الكلية والنفس الجزئية المحايثتين جزءاً من علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني).

وهذه الحاجة المتبادلة المؤدية إلى الترابط المتقاطع بين علمي الطبيعة وعلمي ما بعد الطبيعة عند الفيلسوفين أزالت ما به يمتاز علماهُما في الطبيعة أو في ما بعدها؛ وهي بصورة أدق، قد أدت إلى أن يكون حذفُ هذا التمايز تأسيساً لفلسفة متجاوزة لهما، وساعيةٍ إلى إزالة الفروق بينهما **بالسبل الممكنة منطقياً**[1]: أعني **بالوصل** الذي يَرُدُّ أحدهما إلى الآخر، أو **بالفصل** المستثني لأحدهما من الآخر؛ وهو ما حدث في التجربتَيْن الهلنستية والعربية[2].

وقبل أن نعيّن سرّ هذه المفارقات العجيبة التي جعلت الأفلاطونية المحدثة تكون ممكنة والتي أشرنا إلى منبعها في **علم النفس**، بما هو **برزخٌ** بين الطبيعة وما بعد الطبيعة تتحدد فيه منزلة الكلي النظري والعملي، فلنحرر بدقة هذا التساند

(١) وذلك عند وضع الحقيقة واحدة. إذ عندئذ يكون الحل أن نعتبر الفلسفتين صادقتين وأن نعتبر الخلاف بينهما ظاهرياً؛ فيكون حل الوصل بين الفلسفتين أو التوفيق. لكن التوفيق عندئذ يكون إما بتقريب أفلاطون من أرسطو، أو أرسطو من أفلاطون، وهذان هما فرعا الوصل. أو أن نعتبر إحداهما صادقة والأخرى بعيدة عن الحقيقة، فيكون الحل تخليص الصادقة من الكاذبة أي مما يبدو موافقاً فيها للكاذبة وذلكما هما فرعا الفصل، فصل أفلاطون عن أرسطو أو فصل أرسطو من أفلاطون. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثة الأربعة التي من أمثلتها عندنا، المشائية الأولى، والصفوية الأولى ثم الرشدية أو المشائية الثانية والإشراقية أو الصفوية الثانية.

(٢) وكذلك الشأن بالنسبة إلى التجربتين اللاتينية والجرمانية أو الألمانية، حيث حدث الوصل والفصل بفرعي كل منهما كما نتعرض إليه عرضاً إذ ليس هو من مقاصد بحثنا.

المتبادل بين الأفلاطونية والأرسطية، هذا التساند الذي جعلهما تصبحان حدَّي الأفلاطونية المحدثة، أعني تقابل الطبيعي وما بعد الطبيعي في فلسفتيهما، التقابل الذي صار مصدراً **للتناظر المقلوب** المؤدي إلى الوصل والفصل بينهما كآلية مكوّنة للأفلاطونية المحدثة التي سنعالج منها ما حدث في المرحلة العربية، باستثناء ما عداها، لكونها نموذجاً كافياً لفهم بنية كل الأفلاطونيات المحدثة.

فأرسطو قد وضع نظرية في الكلي لا يمكن أن تكون مفهومةً إلاّ ضمن الواقعية الأفلاطونية، ما دامت تستند إلى **مبدأ تقدُّم الفعل على القوة** في الوجود (المحرك الأول الذي هو فعل محض وعقل يعقل ذاته)[١] وفي المعرفة (العقل الفعال)[٢]، وما دامت الحركة لا تتعلق بالصور ذاتها، إذ هي تبقى غايةَ الحركة الثابتة والمتقدمة عليها. فإذا لم نفرض العالم مصنوعاً بعد فراغ الإله من تصويره، ولم نفرضه ذا نفس وجرم متمازجين بفعل ذلك الصنع، فكيف نفهم الفصل بين مبدأين أحدهما صوري هو الفعل المتقدم، والثاني مادي هو القوة المتأخرة؟ وأي معنى للشوق المحاكي الذي يدفع العالَم، أدناه وأسماه، إلى غايته التي هي المحرك الأول والعقل الذي يعقل ذاته بالمعنى الأرسطي، إذا لم نعُد به إلى أساسه الذي هو نفس العالم أو لم نَرم به بوصفه مجرد مجاز شعري؟ وأيُّ فرق بين جرم العالم ذي التصوير الأوَّلي الذي يستحيل شوقاً للخير بالمعنى الأفلاطوني والمادة المصوَّرة بالقوة والتي تَتَفَعَّل قُواها بالشوق المحاكي للفعل المطلق فتُصبح مصوَّرَةً بالفعل بالمعنى الأرسطي؟ **وكيف لا ندرك الموازاة بين المثيل الأفلاطوني بنفسه وجرمه في مقابلته عالم المثل، والعالم المادي الأرسطي أسماه وأدناه في مقابلته للعقول المحركة، بشرط ألاّ يُعتبر هذا الشوق الطبيعي المحاكي قد طرأ بعد أن لم يكن؟**

---

(١) علة وضع المحرك الأول وعلة طبيعته العقلية هي نظرية تقدم الفعل على القوة: فما بعد الطبيعة، اللام، ٧ - ١٠٧٢ أ ١٧ - ١٠٧٢ ب ٣٠ يثبت وجود هذا المحرك الأول وطبيعته الفعلية الخالصة انطلاقاً من هذا المبدأ، أعني مبدأ تقدم الفعل على القوة واستحالة تصور الانتقال فيها إليه إذا لم يسبقها وجوداً.

(٢) وعلة وضع العقل الفعال هي كذلك نظرية تقدم الفعل على القوة. النفس III. ٥، ٤٣٠ أ ١٠ - ٢٠

لو لم تكن هذه الموازاة صحيحة لامتنع أن نفهم كيف كانت الطبائع الأرسطية، بما هي مبدأ تفعيل، ليست تصويراً مُحدِثاً للصورة ذاتها، بل هي تصوير مقتصر على إعداد المادة التي تقوم بها الصورة. فالطبائع، بما هي مبادئ حركة، تمد الصور بالمواد لتبقي على وجودها الطبيعي الثابت. ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهى التصوير إما إلى توقف حركة المرور من القوة إلى الفعل بمجرد حصوله مرة واحدة - مثلاً لما كان لتوالي الأجيال للحفاظ على النوع معنى، ما دام الجيل الأول كافياً - أو إلى امتناع بدئه أي إلى انعدام وجود شيء بالفعل إطلاقاً. فإذا كان أرسطو يشترط تقدم الفعل على القوة، فَلِمَ يفعلُ ما هو بالفعل لإيجاد مثله، وهو بَعْدُ موجود، إذا لم يكن لهذه الحركة من علّة غير التفعيل؟ وإذن فحركة التصوير وبقاؤها التكراري يعنيان أن مهمتها ليست إيجاد الصورة من حيث صُوريَّتُها، بل تحديد المادة الحاملة لها، لكون الصورة، بما هي صورة، هي بالفعل دائماً، ما دامت ثابتة لا تتغير. وتحديد المادة إذن، هو للمحافظة على التعيُّن الطبيعي للصورة، وليس من أجل حركة في الصورة ذاتها. **فالحركة التصويرية هي إذن إعداد مستمر للمادة، بما هي مقوّم لوجود الصورة، وجوداً طبيعياً في المادة، وللعقل الهيولاني، بما هو مقوّم لوجود الصورة وجوداً ذهنيّاً في العقل. وليس لهذه الحركة أيُّ تأثير على صُوريّة الصورة التي هي ما هي دائماً، ودون أدنى حركة. لذلك كان الكون والفساد لا يمثّل أدنى حركة بل هو طفرةٌ بلا زمان من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم**[١]**؛ وكان إدراكُ الماهيات يحصل بلا زمان ولا تدليل، لكونه حَدْساً طَفْريّاً غير مُكوّن**[٢]. ولذلك كانت الحركة مقصورة على الكم (الربو والنقصان)، والكيف (كتغير اللون)، والمكان (النقلة). وكلها تقتضي ثبات الجوهر بإطلاق.

---

(١) لو لم يكن الكون والفساد طفرة لكان حركة، لكن الحركات مقصورة على مقولات الكيف والكم والأين. أما الجوهر - وبه يتعلق الكون والفساد - فإنه ليس موضوعاً للحركة، بل للتغير الجوهري الذي هو طفرة وأعراضه الكمية والكيفية والأينية هي التي تقع فيها الحركة.

(٢) لو لم يكن إدراك الماهيات طفرة لكان أمراً تدليلياً ولأصبحت الحدود موضوع دليل ولسقطت نظرية العلم البرهاني التي ينبني عليها كتاب التحليلات الأواخر: إدراك الماهيات حدس طافر يقع مرّةً واحدة وقد يساعد الاستقراء عليه أو على صياغته.

ولو تصورنا غير ذلك لوجب أن نفترض أن الصورةَ تصيرُ، وأنها مترَقّيةٌ من درجة إلى درجة في سلم متحرك للتمام الصوري، بحيث ينتج ضرورة أن تتوالد الصورُ أعلاها من أدناها، وليس مثيلُها من مثيلها؛ وهو توالد إذا وضعنا له غايةً كانت نهايتُه اندغامَ جميع الصور فيها بما هي نهاية، فتتوقف حركة التصوير. لكن النسق الأرسطي يقتضي أزليةَ الحركة التصويرية تكرارياً، ومن ثم أزلية الصور وثباتها، رغم فساد تعيُّناتها المادية، لكون الحركة ليست حركة في صُورِيَّةِ الصورة، بل هي حركةُ استعداد المادة لمدّها بالمقوّم المادي لوجودها الطبيعي. ومن ثم فالصورة في ذاتها - ما دامت ثابتة لا تتغير - هي دائماً بالفعل، وما هو بالقوة هو المقوم المادي لوجودها الطبيعي. النقلة من القوة إلى الفعل، في تدريجيتها التي لا مساس لها بالصورة، لا يمكن أن تعد حركة في الصورة. ومن ثم فمبدأ تقدم الفعل على القوة يقتضي أن تكون الصور متقدمة الوجود الخالص من كل مادة على تعيناتها المادية(١)، **وذلك ما نعنيه بأن المحايثة الأرسطية تستند ضرورة إلى المفارقة الأفلاطونية.**

أما لو كانت المحايثة غنية عن المفارقة فإننا نكون قد أدخلنا الصيرورة في الصورة نفسها - وهذا ما لا يمكن نسبته إلى أرسطو، لأنه مضمون نظرية

(١) إذ كيف يمكن للمحرك الأول وللعقل الفعال، في الوجود وفي العلم، أن ينقلا الصور الجوهرية المحايثة من القوة إلى الفعل وجوداً وعلماً، إذا لم تكن هذه الصور بذاتها، رغم المحايثة، منزهة عن الصيرورة والحركة، ومن ثم منزهة عن القوة؟ فالقوة إذن أمر إضافي لا إلى الصور في ذاتها بل إلى كونها محايثة، إذ لو اعتبرنا الإنسان، في الطفل، يمر من حيث صورة الإنسانية من القوة إلى الفعل، لصارت القوة في الصورة وليس في المادة، وإذن فالمرور من القوة إلى الفعل يتعلق بالمادة المستعدة وليس بالصورة الحالّةِ فيها، وإلاّ صارت الصورة تصير، ولم يصبح الكون والفساد طفرة جوهرية، بل حركة كيفية وكمية ومكانية، فيرتد الجوهر إلى أعراضه. وهو أمر لا يمكن أن يقول به أرسطو، إذ عندئذ تصبح فلسفته هي عينها فلسفة تطور الأنواع، ويصبح النوع صائراً بصيرورة الأشخاص فيطرأ عليه ما يطرأ على أشخاصه فيكون ذا تاريخ ويفقد ثباته النوعي: الثبات النوعي يقتضي، حتى إذا سلمنا بالمحايثة، أن تتقدم الصور الكلية على أشخاصها بالوجود المفارق الذي هو فعل خالص، سواء في العقل الأول بما هو محرك أول وجودي، أو في العقل الفعال بما هو محرك أول معرفي، وذلك ما انتهت إليه الأفلاطونية المحدثة في نظرية الفيض.

التطور بالنشوء والارتقاء، كما هو الشأن في نظرية تطور الأنواع عند داروين-، وعلينا عندئذ أن نفترض أن الصورة تصير، وأن نتخلص نهائياً من المقابلة بين الصورة والمادة بوصف الأولى المنفصل الذي لا يُرَدُّ إلى المتصل، والثانية المتصل الذي لا يُرَدُّ إلى المنفصل. ذلك أننا لو أبقينا على المقابلة لتعذر علينا تصور التطور سواء جعلناه بادئاً بالمادة أو بالصورة. فإذا افترضنا البداية مادة بلا صورة أو متصلاً مطلقاً، لانعدام الصور المحدثة للانفصال فيها، امتنع التغير؛ وإذا افترضنا البداية صورة بلا مادة أو منفصلاً مطلقاً، لانعدام المادة المحدثة للاتصال، امتنع التغير كذلك؛ **فينتج، ضرورة، أن مفهوم التغير والتطور يقتضي أن يكون المتصل منفصلاً والمنفصل متصلاً، وأن يزول الفصل الكيفي جوهريّاً بين مادة وصورة، بين اتصال وانفصال يستثني أحدهما الآخر**[1].

لذلك احتاج أفلاطون، لتثبيت بنية العالم، إلى أن يتصور الوصل بين المتصل والمنفصل قد حدث وانتهى مرة واحدة في لحظة الخلق أو الصنع، فصارت الصورة (المنفصل) حالّة في المادة (المتصل)، وأصبح بوسع الحركة أن تحصل دون أن تؤثر في ثبات الصور[2]. أما إذا اعتبرنا ذلك بصدد الحدوث أزلياً، فإننا، إذا لم نكن قد بنيناه على النموذج السابق الذي هو أفلاطوني، ننتهي حتماً إلى نظرية التطور التصويري وإلى التخلي عن المقابلة بين الصور والمواد. ولما كان ذلك لم يحصل في فلسفة أرسطو فقد تبيّن أن العلة هي ما فيها من أساس أفلاطوني مضمر. وقد حدث البديل عنه الذي هو أزلية الحركة التكرارية، إذ إن ثبات الصور مع أزلية الحركة يقتضي تكرار الكون والفساد بلا بداية ولا نهاية دون توليد للصور بعضها من البعض إلاّ ضمن نفس النوع الثابت، خلافاً لنظرية الفيض التي تتوالد الصور فيها ولكن تنازلياً.

(١) وهذا ما يحاول أرسطو التخلص منه بوضع الموضوع عما هو مبدأ ثالث حامل للأمرين: السماع الطبيعي، I. ٩، دحض نظرية المادة الأفلاطونية.

(٢) طيماوس: صنع جرم العالم ونفسه: الجمع بين المتصل والمنفصل. رياضياً وبين الغير والهوهو وجودياً: طيماوس ٣٥ أ - ٣٧ أ.

فإله أفلاطون الصانع جمع المنفصل المطلق أو الهوهو (الأعداد والمثل) والمتصل المطلق أو الغير (اللامحدد والمادة) وصنع نفس العالم وجرمه صناعة لم تجعل من التصوير حركة ذاتية يصبح بفعلها المتصل منفصلاً والمنفصل متصلاً، وتزول المقابلة بين المادة والصورة في حركة تطورية تباشر الصورة نفسها، بل وقع الجمع بين مبدأين كل منهما لا يصبح الآخر إطلاقاً، ومن ثم فلا معنى لمفهومي الفعل والقوة في الحركة الطبيعية عنده. لذلك عوضت المقابلة الأرسطية بين القوة والفعل، المقابلةُ بين المتصل أو الغير، والمنفصل أو الهوهو، فأصبح علم الطبيعة ذا موضوع قابل للعلم رياضياً، حتى في أدق عناصره أعني العلاقة الصماء بين المتصل والمنفصل (رياضياً). والعلاقة غير المتواطئة بين «الوجود - الهوهو والعدم - الغير» (وجودياً).

وعلم الطبيعة الأفلاطوني هذا (الذي يرتد إلى علم العدد والنسب المنطقة في دراسته للمنفصل والهوهو، وإلى علم الهندسة والنسب الصماء في دراسته للمتصل والغير)، أصبح ممكناً بفضل عملية الصنع الأولى. وهذه الفيزياء الرياضية الغنية عن القوة والفعل الأرسطيين اللذين لن يحتاج إليهما أفلاطون إلاّ مرة واحدة في لحظة الصنع الأولى، أصبحت مستحيلة في محاولة أرسطو، لكونه قد جعل القوة والفعل، الانفعال والفعل عملية تكرارية أزلية في الوجود العالمي، لا مجرد لحظة أولى جعلته يكون ما كان. **لذلك قلنا: إن علم الطبيعة الأرسطي ليس إلاّ علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني وقد حُيّث دهرياً في الطبيعة، عوض أن يكون مجرد لحظة أولى مفترضة للتعامل مع ما في الطبيعة من قوانين رياضية**[1].

والغريب أن علم الطبيعة الأفلاطوني، الذي يرتد إلى الرياضيات بفرعيها كما رأينا، يقطع مع لحظة الصنع الإلهي ليتعامل مع الجهاز الطبيعي العالمي -

---

(١) وقد أمكن لأرسطو ان يحقق ذلك بفضل آلية السماء التي تؤدي، بفصل ثبات النسب بين الأجرام والحركات التي تتألف منها، هذا الدّور الجامع بين ثبات الصور النوعية وسيلان حوامدها المادية. وقد أشار ابن رشد إلى هذه الوظيفة في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص ١٥٠٢ - ١٥٠٣. (تحقيق الأب بويج).

جرم العالم ونفسه – بصورة آلية خالصة خالية من كل فعل وانفعال، مما يجعل العالم كله من جنس العالم الأسمى عند أرسطو، أعني من جنس العالم المادي الأزلي الذي يعتبره أرسطو كذلك خالياً من الفعل والانفعال ومقصوراً على متغيرات رياضية خالصة هي الشكل والحركة والمكان والزمان. وذلك هو موضوع علم ما بعد الطبيعة الحقيقي عند أرسطو(١). بحيث صار علم الطبيعة الأفلاطوني ملائماً لعلم ما بعد الطبيعة الأرسطي من حيث اعتمادهما على المتغيرات الرياضية لا غير، دون حسبان للفعل والانفعال وللقوة والفعل.

فإذا كان علم الطبيعة الأفلاطوني يطبق على ما دون القمر ما يطبقه أرسطو على ما فوقه، أعني أنه يعتبره مؤلفاً من صور رياضية يلتقي فيها المتصل والمنفصل ويحكمها مثال الخير، فمعنى ذلك أن العلّية في العالم الأدنى من جنس العلّية في العالم الأسمى، وأن القطيعة بينهما منعدمة. وهذه العلّية ليست الفعل والانفعال، بل هي النسب الرياضية للأشكال والحركات والأزمان، وذلك هو نموذج تفسير العالم الأسمى، إذ حتى العقول المحركة فهي محركة تحريك غاية، بما هي فعل من جنس المعقول. **والمعلوم أن المعقول، في هذه الحالة، يفيد القانون الرياضي أو النسبة الرياضية الثابتة(٢). وجلّ التأويلات الخاطئة في الأفلاطونيات المحدثة علتها إهمال هذا المعنى الرياضي للعقل.**

(١) فالسماء، رغم ماديتها، غير خاضعة للكون والفساد، وهي تؤدي دور عالم المثل الأفلاطوني في الكوسموجونيا الأرسطية. ولكونها غير كائنة ولا فاسدة فهي من موضوعات ما بعد الطبيعة بهذا المعنى. كما أنها يمكن أن تكون من موضوعات الرياضي والطبيعي باعتبارات أخرى. ولعل ذلك هو السبب الذي اضطر ابن رشد لتأليف كتابه في جوهر فلك السماء لينفي تطبيق مفهوم المادة على السماء بالمعنى الذي لها في عالم الكون والفساد. راجع بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية ص ٢٩٦ – ٣١١

(٢) فالخلط بين المدلول النفسي (ملكة من ملكات المعرفة) والوجودي (أحد ضروب الوجود: وهو المنزه عن المادة، أو المجرد) والمنطقي (هو الحد أو التعريف المفيد للماهية) والرياضي (وهو النسبة)، هو الذي جعل استعمال لفظة العقل مصدراً للكثير من المغالطات. ومن أهم هذه المغالطات الظن بأن العقل يفيد دائماً المدلول الجوهري الذي يعنيه عندما يُقصد به ضرب الوجود المجرد، أما بما هو مبدأ العلم، أو بما هو مبدأ الهوية، فيقع إهمال المعنيين الآخرين، ويصبح المعنى الذي نفيده الآن بالعبارة الرياضية عن القانون الطبيعي أو عبارة العلاقات النسبية بين مكونات الظاهرة دائماً دالاً على أمر جوهر، وهو=

وخلاصة القول: إن تكوين العالم، عند أفلاطون، يعتمد على علّية الفعل والانفعال المصوّرة، ومن ثم فهي علّية التفاعل بين صورة فاعلة ومادة منفعلة مستعدة لأن تكون تلك الصورة محاكاة لمثال مفارق يشتاق إليه الفاعل ويصنع مثيلاً له، وذلك هو عينه مفهوم الطبيعة عند أرسطو. **وإذن فالعلّية الطبيعية الأرسطية هي العلّية ما بعد الطبيعية الأفلاطونية**. وبنية السماء عند أرسطو ليس فيها فعل وانفعال مصور بل هي مجرد محاكاة بالحركة المكانية حسب نسب رياضية للمحرك الأول والمحركات المساعدة (نظرية العقول)، وهذا عينه مفهوم الطبيعة عند أفلاطون، بعد لحظة الصنع الإلهي.

وإذن فالعلّية الطبيعية الأفلاطونية هي عينها العلّية ما بعد الطبيعية الأرسطية. لذلك قلنا: إن علميهما للطبيعة وما بعدها متبادلان للأدوار من حيث آلية التفسير: **ما اعتبره أفلاطون لحظة أولى هي لحظة المزاوجة بين المبدأ الصوري والمبدأ المادي في الصنع الإلهي صار عند أرسطو الدهر كله بما هو حركة المحاكاة التكرارية اللامتناهية (وذلك هو مفهوم الطبيعة عنده). وما اعتبره أفلاطون آلية رياضية ناتجة عن اللحظة الأولى ومتحكمة في مجرى الطبيعة صار عند أرسطو آلية للسماء منفصلة عن الطبيعة الدنيا وغير ممثلة لعلمها.**

فما هي العلّة في ذلك يا ترى؟ ولماذا تبادل الأدوار هذا بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة عند أفلاطون وأرسطو؟ لماذا كان علم الطبيعة الأرسطي مستنداً إلى ميتافيزيقا الفعل والانفعال التصويري أعني إلى ما يماثل الآلية التي فسر بها أفلاطون تكون العالم جرمه ونفسه؟ ولماذا كان علم الطبيعة الأفلاطوني مستنداً إلى ميتافيزيقا النسبة الجرمية الثابتة والحركة المكانية المحاكية التي فسر بها أرسطو بنية السماء؟

جواب هذين السؤالين رهين نظرية العقل الناظر والعامل، ومن ثم نظرية الكلي النظري والعملي عند الفيلسوفين، بما هي منبع الأفلاطونية المحدثة الواصلة

= ما صار بالتدريج ملائكة وأجنة في الفلسفات الأفلاطونية المحدثة - مثلاً قانون بنية السماء في الطيماوس وعلاقة ذلك بوظائف النفس، وهو تعبير، في الوقت نفسه نفسي ووجودي ومنطقي ورياضي. الطيماوس ٣٧ أ - ٣٩ هـ.

أو الفاصلة بين واقعية **المثل المفارقة التي تحايث**، وواقعية **الصور المحايثة التي تفارق**، والجامعة بين الأمرين بواسطة ما ينقص النسق الأرسطي الذي اعتبرته مبتوراً بداية ونهاية: **ففوق العقل الذي يعقل نفسه أضافت الأفلاطونية المحدثة الواحد المطلق، ودون المادة القوية بالمعنى الأرسطي أضافت العدم المطلق، وبينهما أضافت الآلية الواصلة بين الواحد والكثير، إيجاداً من فوق إلى تحت، ومعرفةً من تحت إلى فوق بآلية واحدة هي آلية التأمل الفائض والمنعطف**[1].

ذلك أن علم الطبيعة الأرسطي المعتمد على نظرية الفعل والانفعال بين موجودين عينيين، أحدهما يفعل لأنه بالفعل، والثاني ينفعل لأنه بالقوة، وكلاهما ذو وجود مادي محسوس تعينت فيه الماهية النوعية (الكلي) بالفعل إيجاباً في الفاعل، وبالقوة سلباً في المنفعل (المادة القريبة أو الاستعداد)، يظل بحاجة إلى فواعل مفارقة للمادة بإطلاق، وإلاّ لم يعد لتقدم الفعل على القوة إلاّ المعنى النسبي، وإلى منفعلات خالية من الوجود السلبي للصورة أو من القوة بإطلاق، أي إنه يظل بحاجة إلى نظرية أفلاطون، الواضعة للحظة اللقاء بين مطلق **مبدأ التحديد** ومطلق **مبدأ اللاتحديد**، وإلاّ لم يكن غير السيلان الأبدي. **فبدون لحظة الصنع الإلهي المازجة بين المنفصل أو الهوهو، والمتصل أو الغير في البعد الجرمي والنفسي من العالم، يكون الخيار بين السيلان الأبدي**، وأبدية **لحظة الصنع الإلهي التي تصبح حركة فعل وانفعال تكرارية غير قابلة للعلم الرياضي، ومن ثم غير معلومة.**

ومعنى ذلك أن المقابلة الأرسطية بين عالم ما دون القمر الكائن الفاسد، وعالم ما فوق القمر الأزلي، لا تكفي، إذ إن عالم السماء، رغم سموّه، مَقْدودٌ هو بدوره إلى عالَمَيْن: العقل الذي يعقل ذاته وهو فعل مطلق، والسماء المادية بأجرامها وأبعادها وحركاتها وهي ذات قوة ما دامت غير العقل الذي يعقل

(١) برقلس، الأصول اللاهوتية، الأصول ٢٧ إلى ٤٩ وخاصة أفلوطين، التاسوعات I .٢ .٧، ص ٣٣ - ٣٥. من الترجمة الفرنسية لإميل بريي، مجموعة الآداب الجميلة باريس ١٩٣١

ذاته. بل إن العقل الذي يعقل ذاته هو بدوره ذو قوة، ما دام متعدد الوجوه: العاقلية والمعقولية والعقلية[1]!

وإذن فالنسق الأرسطي المشدود إلى غاية التصوير القصوى أو المحرك الأول، يوجد بين خليتين: فإما نفي المحرّك الأول غير المادي والرجوع إلى الدهرية الخالصة أو إثبات مقابله المطلق، أعني المحرّك المطلق الذي لا يمكن أن يتضمن صوراً محايثة، حتى وإن اعتُبر وجودها فيه مسلوباً (القوة)، أعني وجوب رفض نظرية المادة التي لها بالقوة الحركة الذاتية: **ومعنى ذلك أن الحركة الذاتية، أو القوة في المادة، ليست إلاّ ما بقي فيها من مبدأ التصوير الذي لم يقع فصله في عملية الذهاب إلى الغايتين صعوداً إلى مبدأ الصورة المطلقة، ونزولاً إلى مبدأ المادة المطلقة، صعوداً إلى المصوِّر المطلق ونزولاً إلى المصوَّر المطلق أعني المبدأ المحدّد بإطلاق والمبدأ اللامحدّد بإطلاق.**

وهذه النظرية الواضعة للمبدأين المطلقين والتي يمكن أن نطلق عليها اسم «**ما بعد – ما بعد الطبيعة**» الأرسطية والتي يكمّل بها الأفلاطوني المحدث النسقَ الأرسطي، ليُرجعه إلى منبعه الأفلاطوني، يجعل ما بعد الطبيعة، بالمعنى الأرسطي متضمنةً، بتناقضاتها، خضوعاً ضمنياً لنظرية أفلاطونية في ما بعد تاريخ العالم، ما دام قد صار حادثاً؛ إذ إن التقاء المبدأ الصوري والمبدأ المادي طَرأ بَعْدَ أنْ لَمْ يَكُنْ، وأصبح بعد طريانه، ذا قوانين رياضية يُحاكي بها نموذجه. وإذن فالنموذج المفسّر لتكون العالم، بما هو موضوع للنظر (إدراك الكلي النظري)، وبما هو موضوع للفعل المحقق للتاريخ الإنساني (الكلي العملي)، هو الفيلسوف بما هو صانع للنسق العلمي الرياضي (النظر) ومحقق للنسق العملي السياسي (العمل).

---

(١) أفلوطين: في أن العقل الذي يعقل نفسه لا يمكن أن يكون واحداً. التاسوعات الخامسة، الفصل السادس مثلها: ص ١١٣ – ١١٨. راجع كذلك الغزالي، تهافت الفلاسفة (داحضاً مبدأ وحدانية الأول عند الفلاسفة) المسألة الثالثة، الوجه الثالث، الاعتراض الثاني: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٦٦، ص ١٤٧ وما بعدها.

فيكون إخراج العالم من الضرورة إلى الغاية، في لحظة الصنع المفترضة، مقيساً على وضع الأنساق العلمية الرياضية ووضع الدساتير السياسية، لكأنَّ الإله الصانع هو الفيلسوف المطلق في النظر والعمل. **وهذا القياس جعل العالم والمدينة يَمُرّان من عهد الضرورة إلى عهد الغاية، في لحظةٍ ما بعد – تاريخية، بها يبدأ تاريخُهُما الرياضي الطبيعي (العالم) والرياضي الشريعي (المدينة).**

لذلك كان مفهوم ما بعد الطبيعة، عند أفلاطون، ذا درجتين:

١) **الأولى مكافئة للمفهوم الأرسطي**، وتتعلق ببنية العالم التي هي درجة الكلي النظري المحدّد لطبائع الموجودات تحديداً رياضياً منطقياً. وهي درجة **حادثة** عند أفلاطون، **وقديمة** عند أرسطو.

٢) **والثانية متجاوزة للمفهوم الأرسطي**، وتتعلق بنظرية تكوّن هذه البنية، وهي درجة الكلي النظري المحدد لشروط كون التصوير رياضيّاً منطقيّاً، بعمليتَيْه التصوُّرية والإنجازية.

وإذا كان التكوين، عند أرسطو، مقصوراً على ما دون القمر، ودون تعليل عدا تسلمه كمُعطى، فإن التكوين، عند أفلاطون، ذو درجتين: تكوين العالم نفسه بعملية فعل وانفعال تُحدِث مثيلَ عالم الْمُثل، فتُعطيه الصفات التي تجعله خاضعاً للكلي النظري وجودياً، بما هو رياضي (المتصل والمنفصل)، وبما هو منطقي (الغير والهوهو)؛ ثم تكوين طبيعي بعد ذلك دون فعل وانفعال، لكونه يُواصل مواصلةً ذاتيةً ذلك التكوين الأولَ، فيُصبح في غنى عنهما، ما ظلّ طبيعياً؛ ولا يحتاج إليهما إلاّ في تجاوزه الطبيعي إلى الشريعي، أي في تكوين المدائن ونقلها من الضرورة إلى الغاية، أو من الطبيعي إلى التاريخي، مما يجعل الفيلسوف إلهاً صانعاً للمدينة على منوال الإله الصانع للعالم.

ولو قسنا العلاقة بين لحظة تكوين العالم، ومجراه بعدها – حاشا تكوين المدينة – على العلاقة بين لحظة وضع المبادئ في النسق الرياضي ومجراه بعدها، لاتضح نموذج التفسير الأفلاطوني ومميّزاته بالإضافة إلى النموذج الأرسطي

واتضحت علاقتهما بالمنزلة التي يحددانها للكلي، بما هي منبع الأفلاطونية المحدثة. فمجرى العالم، بعد لحظة التكوين، من جنس مجرى النسق العلمي بعد الوضع، كل ما فيه ينتج عن ضرورة عقلية - الغائية - كما تنتج أشكال الأصول الإقليدية عن مبادئها الموضوعة في البدء، دون حاجة إلى علّية الفعل والانفعال الكيفية كما نجدها في علم الطبيعة الأرسطي[1].

وإذن فأفلاطون لا يقتصر على عرض بنية الوجود بما هي الكلي النظري، بل يحاول أن يصعد إلى تكوينيتها في العالم الطبيعي، بعد التسليم بأزليتها في ذاتها. ونموذج تفسير حدوث هذه البنية المولّدة للانتظام غير الآلي في العالم الطبيعي هو فعل التعقل الصانع، بحسب إدراك الكلي في ذاته وإنجازه. **ومن ثم فتكوين العالم ليس آلية طبيعية، رغم أن العالم، بعد تكوينه، يصبح جهازاً طبيعياً آلياً ذا نظام غائي: إنه من جنس فعل الفيلسوف الناظر والفاعل بما هو مدرك للكلي ومحقق له.** وعن هذا النموذج تولدت نظرية الصدور بواسطة فعل التأمل في الأفلاطونية المحدثة، وبه نفهم سر الترابط بين علم النفس، وعلم الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة وعلم الربوبية: نموذج التعقل بما هو علة التصوير الوجودي والتصوير المعرفي.

وقد ساعد الأفلاطونيين المحدثين نظريةُ الإله الناظر الذي شد إليه أرسطو آلية السماء، رغم كون نظره لا يتعدى ذاته، حفاظاً على لا تحرك المحرك الأول، فحاولوا إرجاعه إلى أستاذه. لكن الإله الناظر الأرسطي، بما هو فعل محض، وغاية، لا يحرك تحريك بداية. فلم يكن للعالم ما قبله، وليس إذن لما بعد الطبيعة (علم بنية العالم) ما بعدها (علم تكوين بنية العالم)، ولا معنى، عندئذ، للحديث عن ما بعد تاريخ العالم: لأن العالم، أسماه وأدناه، ليس له تاريخ فيحتاج إلى ما بعد تاريخ، إذ الحركة المنتظمة ليست أمراً تجدد بعد أن لم يكن، والتصوير ليس أمراً طرأ بعد أن لم يكن، بل إن المادة، أزليّاً، تَتَفعَّلُ بما هي قوية أو ذاتية التصوير، والإله عاطل لا يعير العالم أي اهتمام.

---

(١) أفلوطين، مثال الوحدة في النسق العلمي، التاسوعات III. ٨

وإذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد سُمّيت كذلك، جمعاً بين الفلسفتين، فلأن نسقها يجمع بين علمي أفلاطون وأرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة، بحل تناقضات العلم البرزخ عندهما (علم النفس) حلاً يجعل المراوحة بينهما بالوصل أو بالفصل أمراً حتمياً، كما حدث في تاريخ الفلسفة الهلنستية والعربية. وهذا الحل جمع بين تحريك الغاية (أرسطو) وتحريك البداية (أفلاطون)، في نظرية واحدة هي نظرية الصدور الفيضي التي يكون العامل الفاعل فيها هو تعقل الكلي تعقلاً منتجاً للمثيل. وإذا بعلم النفس، بما هو واسطة، **يصبح علم نفس ربوبي نزولاً من الأسمى إلى الأدنى نموذجاً للصدور الفيضي الموجِد، وانعطافاً من الأدنى إلى الأسمى نموذجاً للشوق الانفعالي المصور تصوير إيجاد في المادة، وتصوير إعلام في العقل الإنساني.**

والمعلوم أن لحظة الصنع الإلهي، في الفلسفة الأفلاطونية، تمثل نظرية تستهدف حل الاعتراضات التي وجّهها أفلاطون لنظريته في الْمُثل على لسان **الأب بارميندس،** والتي اعتبرها أرسطو غيرَ قابلةٍ للحل في مسعاه إلى تأسيس نظرية الصور المحايثة على التناسب بديلاً من التواطؤ في مقالات الميتافيزيقا. فاستحالة أداء المثل لوظيفتها الوجودية (وحدة الكثرة وهوية المتغير الواحد) والمعرفية (الكلي المعقول وتعينه المحسوس) هي عينها الاستحالة التي فرضت لحظة الصنع الإلهي عند أفلاطون، والاستغناء عن نظرية المثل عند أرسطو. **لكن محايثة الصور دون صيرورتها، رغم صيرورة محلها المادي، بقيت من مغلقات الفكر الأرسطي** مغلقاته التي دفعت بالكثير إلى دحض حله والرجوع إلى الأفلاطونية، وبخاصة مؤسس الأفلاطونية المحدثة[١].

وليست بنية ما فوق القمر الأزلية عند أرسطو إلاّ اعترافاً بضرورة النظام الذي يؤدي وظيفة نظام المثل الأفلاطوني، إذ قد بات العالم المادي نفسه منشطراً إلى عالم مادي أزلي رغم ماديته، وعالم مادي كائن فاسد، وذلك بديلاً

(١) أفلوطين، دحض نظرية العقل المحرك الأول ونظرية المقولات خاصة. التاسوعات V. ٦ والتاسوعات VI. ١ و ٢

عن «ما بعد – ما بعد الطبيعة» الأفلاطوني (لحظة التكوين أو الصنع)، أو عن «ما بعد تاريخ» العالم بوصفه تفسيراً لنشأته، وأساساً لما بعد الطبيعة أو للنظام الرياضي (المتصل والمنفصل في العالم) والمنطقي (الغير والهوهو في العالم) الحاصل عن التكوين والمؤسس هو بدوره للطبيعة بما هي جهاز رياضي لا دخل فيه لغير الخصائص الرياضية لمكوناته وأبعادها والمسافات الفاصلة بينها[1]. وقد نتج عن هذا الأمر البديل الْمُغْني عن المابعد الأفلاطوني في العالم الطبيعي، التخلص كذلك من المابعد الأفلاطوني في العالم السياسي.

فالمعلوم أن أفلاطون قد نسب إلى الفيلسوف، بما هو سياسي، دوراً شبيهاً بدور الإله الصانع حيث يتأمل الكلي النظري ثم يحيِّنه في المجتمع، بوصفه مشيراً للمثال المفارق الذي يتأمله الفيلسوف، فيَعْمَلُ المدينة على منواله كما عمل الإله الصانع العالم المثيل. فيكون بذلك للمدينة لحظةُ انتقال من الضرورة إلى الغاية. ومن ثم فعلم هذه اللحظة هو «ما بعد تاريخ – التاريخ» الإنساني العامل الذي يبدأ بها. **لكن أرسطو لا يعتبر المدينة أمراً حدث بعد أن لم يكن، بل هي الْمَدَنِيةُ بالطبع**[2].

وبذلك كانت ما بعد الطبيعة الأرسطية نظرية في بنية الكون غير المكوَّنة لكونها أزلية؛ بل إن التفاعلات العينية نفسَها ليست مكوَّنةً إلاّ بمعنى تكرار إحداث المِثْل بعملية التفعيل التي تجري بين فاعل ومنفعل من نوع واحد إذ الأول هو الثاني وقد صار قبْلَهُ بالفعل، والثاني هو الأول وسيصير بعده بالفعل. وتتكرر هذه العملية بلا بداية ولا نهاية، إذ لا وجود لمتصوِّر مصوِّر يتقدم التصوير، ولِمُتصوَّر يُصوَّر به اللامصوَّر. بل إن عملية التصوير هي مجرى الطبائع من ذاتها. وإذن فليس للعالم ما قبلٌ، وليس له، من ثمَّ، تاريخٌ، ولا ما بعد تاريخ. بل إن المدينة نفسها، بما هي ظاهرةٌ طبيعيةٌ، ملازمة للإنسان، بما هو نوع، ملازمة أي خاصية ذاتية لأي نوع، ومن ثم فهي غير تاريخية وغنية عن ما بعد التاريخ الذي يحاول تأسيسه أفلاطون في **الكريتياس** المرتبط عضوياً

(١) أفلاطون، طيماوس، العبارة الرياضية، ٣٧ أ إلى ٣٩ د.

(٢) المدنية بالطبع، أرسطو، كتاب السياسة ١٢٥٣ أ ٢ – ٥

بالطيماوس[١]. ولعلّ هذه أهم العلل، التي تجعل الأفلاطونية المحدثة مضطرة إلى إرجاع التلميذ إلى أستاذه، فالسياسي مبتور مثل الميتافيزيقي، إذ إن العقل الإنساني، مثل العقل المحرك الأول، صار كالمتفرج على التاريخ، تفرج الأول على العالم، فلا غرابة عندئذ أن تتغلب السياسة الأفلاطونية حتى على أقرب المشائين إلى إدراك الفلسفة الأرسطية[٢].

وإذن فنظرية ما بعد التاريخ الأفلاطونية (ما بعد – ما بعد الطبيعة الأرسطية)، بما هي مفسّرة لتحييث المثال في العالم أو لتحقيق مثيل عالم المثل بالتأمل العامل الذي يمثل لحظة الصنع الإلهي، ينتج عنها أن الطبيعة الأسمى والأدنى صارت محلاً للكلي النظري الذي عُمل فيها دفعةً واحدةً، فأصبحت رياضية (المنفصل والمتصل)، ومنطقية (الهوهو والغير)، غنيةً عن الفعل والانفعال، وقابلة للعلم، وصار الإنسان – أو على الأقل الفيلسوف – بما هو عالم بها عاملاً للمدينة[٣]، فتكون نسبتُه إلى المدينة نسبة الإله الصانع إلى الطبيعة[٤].

أما بالنسبة إلى أرسطو فإن المحرك الأول، بما هو غاية، ليس فاعلاً، بل الأشياء بذاتها، لها من ذاتها النزوع إلى التشبه به، مما ينفي لحظة الانفصال المطلق بين مبدأ الفاعلية، ومبدأ الانفعالية، ومن ثم يغني عن الحاجة إلى لحظة المزاوجة بينهما، وإذن فالفاعلية ليست وليدة تدخل أجنبي عن العالم والمدينة، بل الطبائع في العالم، ومنها المدنية بالطبع، تغني عن تدخل الإله الصانع المخرج

(١) الكريتياس الذي يواصل ما بدأ به الطيماوس فيبحث في التأسيس المابعد تاريخي للحضارة اليونانية. وبذلك يترابط ما بعد التاريخ الكوني وما بعد التاريخ الإنساني.

(٢) وخاصة الفارابي الذي، رغم ما قاله في الحروف، (الباب الثاني، فصل الصناعات القياسية II، ٢٣ ص ١٥١ – ١٥٢) بنى نظرياته السياسية على الأفلاطونية، وهي لا تستند من بعيد أو قريب إلى فلسفة أرسطو السياسية المعلومة (المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية).

(٣) كيف يمكن لتأسيس الجمهورية أن يبدأ، أفلاطون، الجمهورية، خاتمة المقالة السابعة ٥٤١ أ وما بعدها.

(٤) من هنا التطابق بين نظرية الفيلسوف الملك والنبي الرسول، أو بصورة أدق التوافق الذي سيحصل بين هاتين النظريتين في الفلسفة الصوفية والكلام المتشيع والتصوف عامة، وذلك ما يفسّر أهمية الفلسفة الأفلاطونية عندهم.

للعالم من الضرورة إلى الغاية، وعن تدخل الفيلسوف المخرج للمدينة من الضرورة إلى الغاية.

لكن واقعية الكلي، في الحالتين، تجعل وضعه مفارقاً بحاجة إلى تحييثه، ومن ثم فهو بحاجة إلى نظرية النظر العامل أو التأمل الخلاق، ووضعه محايثاً بحاجة إلى تفريقه، ومن ثم فهو بحاجة إلى نظرية العمل الناظر المجرد للكلي من الأعيان، المقابل للنظر العامل المحيث له فيها. وهاتان هما منزلتا الكلي في علمي النفس الأرسطي والأفلاطوني. وهما منزلتان اتحدتا في الأفلاطونية المحدثة اتحاداً جمدهما في فعل واحد هو الفيض النازل والانعطاف الصاعد، بما هما التأمل الخلاق. وقد صاحب هذا التوحيد بين المنزلتين الواقعيتين للكلي نفي الثنائية بإطلاق، وذلك بجعل المادة نفسها آخر درجات الفيض وليست شرطاً لقيام الصور المتقدمة عليها. إنها ليست ما تقوم به الصور، بل هي أدنى الصور التي، لعجزها عن التأمل، تصبح عاقراً[1].

وهكذا فإن المنزلة الأفلاطونية للكلي تقتضي، ضرورة، أن تكون المعرفة العقلية بناء للموضوع المحسوس نظرياً وعملياً. فالبناء يكون نظرياً برفض الانفعال المعرفي بغير المعقول الموجود فعلاً، وبناء المحسوس به حتى يتم الإدراك العقلي لبنيته الخفية التي هي رياضية جامعة بين المتصل والمنفصل (من هنا أهمية التركيز على نظرية الكميات الصماء في النواميس)[2]، ومنطقية جامعة بين الغير والهوهو (من هنا أهمية التركيز على الجدل المحدد لعلاقة الوجود باللاوجود في

---

(١) برقلس، رسالته حول الأضحية، عن بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية: «إن المادة غير مصورة، إنها متغيرة، غير محدودة، وخالية من كل قوة. لذلك فهي ليست كائناً بحق، بل هي عدم بحق، وهي تبدو كالصورة المائعة، إنها تظهر بدون توقف صغيرة أحياناً وكبيرة أخرى، أقل أحياناً وأكثر أخرى، فاضلة أحياناً وناقصة أخرى إنها في صيرورة دائبة وهي لا تستقر أبداً، رغم أنها لا تملك القدرة على الهروب لأنها عدم كل وجود، وبالتالي فمهما وعدت تكون وعودها كاذبة، إذ في اللحظة التي تبدو فيها كبيرة، ترتد إلى الصغر، إنها تمثل الشيء الذي يعبث بنا فيرتد إلى العدم». ص ٦١ – ٦٢

(٢) النواميس، المقالة السابعة ٨٢٠ أ وما بعدها.

السوفسطائي)[1] ، ويكون البناء عملياً بتكوين المدينة، قياساً على تكوين الإله الصانع للعالم المثيل، **بحيث إن السياسة غير الفلسفية، مثل المعرفة الحسية غير الفلسفية، ليست إلاّ انفعالاً بمجرى الضرورة، وكلتاهما لم تخضع بعد لغائية العقل الذي يدرك الكلي النظري الواقعي (ماهية الأشياء في ذاتها)، والكلي العملي الواقعي (قيمة الأشياء في ذاتها). أما السياسة الفلسفية، فإنها بناء للكلي العملي وتحقيق له في التاريخ، مثلما أن المعرفة النظرية بناء للكلي النظري وتحقيق له في النسق الفلسفي.**

ومثلما أن الطبيعة، بما هي انفعال حسي، تكون ضرورة يخضع لها الإنسان، وبما هي معقولة تصبح غاية يدركها الإنسان، فكذلك التاريخ يكون، بمجراه الطبيعي، ضرورة يخضع لها الإنسان[2] ، وبما هو معقول يصبح غاية يتحرر الإنسان بتحقيقها. وبذلك نعود إلى الموطن الحقيقي لإشكالية الكلي ومنزلته في النظر والعمل، أعني إلى علم نفس العقل النظري والعملي الإنسانيين، ونظيريهما الإلهيين بحيث يكون كل منهما نموذجاً للآخر.

ولكن تبادل النمذجة السكوني جعل الفلسفة الأفلاطونية مصدراً لتجميد عمليتي الانتقال من الضرورة إلى الغاية في النظر (العالم ومعرفته) وفي العمل (المدينة ومعرفتها)، ومن ثم منطلقاً لتحجر موضوعي النظر والعمل كليّيْن واقعيّيْن ثابتيْن خارج فعليْ إدراكهما وتحقيقهما وذلك بالإضافة إلى علم النفس الربوبي والإنساني. وقد جعل هذا التجميد التوفيق بين الثابت المثالي والصائر المادي أمراً ممتنعاً، فكان هذا الامتناع مصدر كل المحاولات التوفيقية بين الأفلاطونية والأرسطية، بما هي أفلاطونية محدثة، ترفع علم النفس الربوبي والإنساني إلى درجة المكافأة بين النفسي والوجودي ببعديه النظري والعملي، خاصة وقد ساعدها اضطرار أرسطو في ثالثة كتابه **في النفس** إلى موقف أفلاطوني في العقل. ذلك أن العقل الفعال، خلافاً للعقل المحرك الأول، له دور

---

(١) السوفسطائي ٢٦٠ ج وما بعدها.

(٢) الجمهورية، المقالة الثامنة والمقالة التاسعة والمسار الانحطاطي الضروري في التاريخ الإنساني غير الخاضع للتسيير الفلسفي.

العلّة الفاعلية، بحيث أصبح هذا العلم - علم النفس البرزخ بين الطبيعة وما بعدها - مدار كل الفلسفة في الأفلاطونيات المحدثة جميعاً، من خلال الحل الوسط بين النظر المنفعل بالحس (أرسطو)، والنظر الفاعل فيه (أفلاطون)، أعني نظرية الفيض الذي يجمع الفعل والانفعال، بما هو تأمل المثال وإنشاء المثيل، بصورة جامدة، لكون الفيوض لا تتوالى إلاّ في عرضها، أما في ذاتها فهي جميعاً قديمة، ليس لأيٍ منها تأخر بالزمان.

وهكذا صار علم النفس البؤرة المركزية لكل درجات التفسير في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بما هي سعي إلى التوحيد بين حديها الأفلاطوني والأرسطي:

(١) الدرجة المتعلقة بتفسير **تكون بنية العالم**.

(٢) الدرجة المتعلقة بتفسير **بنية العالم**.

(٣) الدرجة المتعلقة بتفسير **بنية النظر**.

(٤) الدرجة المتعلقة بتفسير **تكون بنية العمل**.

وقد اختلفت هذه الدرجات عند أرسطو عنها عند أفلاطون، وذلك لأن الأولى (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في العالم)، والأخيرة (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في المدينة) منعدمتان عند أرسطو. لكن الدرجات تبقى عنده أربعاً، لأن الثانية والثالثة مزدوجتان في نسقه. فبنية العالم مزدوجة، إذ ينقسم العالم إلى الأسمى الأزلي والأدنى الكائن الفاسد. وبنية النظر مزدوجة إذ هو ينقسم إلى شكل عقلي، ومضمون حسي، إلى صورة قياسية ومادة حسية.

وقد تمثل الحل الأفلاطوني المحدث في إضافة الدرجة الأولى والدرجة الأخيرة للنسق الأرسطي الذي اعتبر مبتوراً رأساً وذيلاً لعدمهما فيه. من هنا لا نعجب إذا رأينا الأفلاطونيات المحدثة تُبقي على علم الطبيعة وعلم النظر الأرسطيين، رغم تأسيسها لهما على درجة تكوين العالم الأفلاطونية، وتأسيس درجة تكوين

العمل الأفلاطونية عليهما، فكان الحاصل الجمع بين الميتافيزيقا التكوينية الأفلاطونية والبنيوية الأرسطية وبين علم الطبيعة الرياضي الأفلاطوني وعلم الطبيعة المنطقي الأرسطي، مع إدخال حركية الفعل والانفعال التي تستمد من نظرية الطبائع الأرسطية.

وقد أدى ضم التكوينة الأفلاطونية والبنيوية الأرسطية في ما بعد الطبيعة، والكمية الأفلاطونية والكيفية الأرسطية في الطبيعة إلى حصول الصدام في العلم البرزخ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، لاستحالة تجنب التناقض في نفس العلم، واحتماله في العلمين المحيطين به. **لذلك أصبحنا في وضعية صار فيها الأرسطي مضطرّاً إلى حلٍّ أفلاطوني (العقل الفعّال)**[1]، **وصار فيها الأفلاطوني مضطرّاً إلى حلٍّ أرسطي (الجزء العاقل من النفس)**. واضطرار كلا الفيلسوفين إلى استمداد الأساس من الفلسفة المقابلة لفلسفته أوجب تحقيق المطابقة بين خصائص المعلوم العقلي والموجود الفعلي، ووضع نظرية الكلي الواقعي مثالية مفارقة كانت أو صورية محايثة.

وبيّن أن الحل الأول يُنتج مصاعب وشكوكاً فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المفارقة والفاعلية في **العالم المادي**، إذ هو يبدو قد حلَّ مسألة العلم وعجز عن حلِّ مسألة الوجود، وأن الحل الثاني ينتج مصاعب وشكوكاً فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المحايثة والفاعلية في **العالم الذهني**، إذ هو يبدو قد حلَّ مسألة الوجود وعجز عن حلِّ مسألة العلم. وذلك ما أدى بأفلاطون إلى حل أرسطي هو العالم المثيل بعد لحظة التحييث وخاصة النفس المحايثة، وما أدى بأرسطو إلى حلٍّ أفلاطوني هو العالم المثال بعد لحظة المفارقة، وخاصة العقل الفعال المفارق.

---

(١) عجز ابن رشد في محاولته تخليص نظرية العقل من الأفلاطونية المحدثة، بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية ص ٣٣٠: «إن شرح المقالة الثالثة من كتاب النفس، على العكس من ذلك في كتاب ابن رشد جوهر فلك السماء، قد جمع مواد مشائية حسب خطة رسمتها الأفلاطونية المحدثة وخاصة كتاب الأسباب (الخير المحض). وبذلك يكون ابن رشد قد خان أعز مبادئه، دون قصد».

ومعنى ذلك أن الكلي المفارق يفسّر ثبات علم الموجود الصائر، لكنه لا يفسّر صيرورة وجوده لمفارقته إياه، وأن الكلي المحايث يفسّر وجود الموجود الصائر، ولكنه لا يفسّر ثبات علمه. ويقتضي ذلك أن **المفارق، لكي يكون ذا فاعلية في وجود الصائر، يجب أن يحايث، وأن المحايث، لكي يكون ذا فاعلية في علم الصائر، يجب أن يفارق**. وإذن **فالمشاركة** تنتهي إلى المحايثة، **والتجريد** إلى التفريق. فكان أن وضع أرسطو نظرية **العقل الفعّال** ليكون المعقول المحايث قابلاً للعلم، وكان أن وضع أفلاطون نظرية **النفس** (الجزئية والكلية) ليكون المعقول المفارق قادراً على الفعل، مما جعل الاثنين بحاجة إلى جوهر عقلي يلتقي فيه الكلي والشخصي إما التقاء **التجريد** البالغ إلى **التفريق** ليكون **المحايث** قابلاً للعلم، أو التقاء المشاركة البالغة إلى **المحايثة** ليكون **المفارق** قادراً على الفعل.

وفي ذلك تتعين جميع تناقضات الحلِّ الأرسطي والحلِّ الأفلاطوني التي أدت إلى جمع الأفلاطونية المحدثة بين علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني وعلم الطبيعة الأرسطي في البرنامج التعليمي الفلسفي الذي ساد الفلسفة الهلنستية والعربية، وحتم عليها المراوحة بينهما مراوحة جامدة.

* فالعقل المجرّد للكلي المحايث لا يمكن أن يكون علمه ممكناً، إذا كان هو بدوره محايثاً، ومن ثم فهو يتصف بصفات المثال الأفلاطوني بحكم الوظيفة المنسوبة إليه في نظرية المعرفة الأرسطية: **العقل الفعال مفارق للعقول المادية وجاعل منها عقولاً بالفعل، ويشترط ذلك أن يكون متضمناً لجميع الصور بالفعل، وإلاّ أصبح صائراً مثلها.**

* والعقل المعيّن للكلي المفارق لا يمكن أن يكون فعله ممكناً، إذا كان هو بدوره مفارقاً، ومن ثم فهو يتصف بصفات الصورة الأرسطية بحكم الوظيفة المنسوبة إليه في نظرية الوجود الأفلاطونية: **النفس الفردية والكلية محايثة للجسم وللعالم، ويشترط أن تكون جميع الصور التي فيها هي بدورها محايثة، ومن هنا كان التمازج التام بينها وبين جرمها.**

وحاصل ذلك أن المفارقة المنطقية الأرسطية، التي يحتاج إليها تأسيس علم الكلي المحايث في الشخصي، تنتهي حتماً إلى المفارقة الحقيقية. فالعقل الذي يجرد الكلي من الشخصي ويمده بالمفارقة المنطقية يحتاج إلى عقل مفارق بالمعنى الذي للمفارقة في المثال الأفلاطوني. كما أن تحييث المشاركة التي يحتاج إليها تأسيس فعل الكلي المفارق في الأشخاص، ينتهي حتماً إلى المحايثة الحقيقية. فالعقل الذي يُشْرِكُ الشخصي في الكلي ويمده بالمشاركة الوجودية فيه يحتاج إلى عقل محايث بالمعنى الذي للمحايثة في الصورة الأرسطية.

لذلك لم يكن بوسع النسق الأرسطي أن يتوقف عند الصورة المحايثة، فنجد صعوداً فوق عقل الإنسان، العقل الفعال، وفوق نظام العالم المحرك الأول. ولا يمكن أن يتوقف النسق الأفلاطوني عند المثال المفارق، فنجد نزولاً دون عالم المثل: نفس العالم ونفس الإنسان.

تلك هي الصياغة الوجودية والمعرفية لمسألة الكلي في الفلسفتين اللتين اعتبرتهما الأفلاطونية المحدثة العربية حديها، وسعت إلى الوصل بينهما في مرحلتها الأولى، ثم إلى الفصل بينهما في مرحلتها الثانية، (بعد نقد الغزالي لصياغتها النهائية في شفاء ابن سينا) بهدف واحد فيهما، أعني البحث عن الحقيقة الفلسفية التي تعتبر عندهما واحدة.

ولهذه الصياغة نتائج إبستمولوجية مهمة: **فالمنزلة الأفلاطونية تجعل العلم بحثاً عن المضمون المحسوس في الشكل المعقول المعطى بصورة واقعية في غير العالم المحسوس؛ والمنزلة الأرسطية تجعل العلم بحثاً عن الشكل المعقول في المضمون المحسوس المعطى بصورة واقعية في العالم المحسوس. أحدهما يعتبر الشكل معطى ولم يبق إلاّ تعيينه مضمونياً**، مثل الإله الصانع: والثاني يعتبر المضمون **معطى ولم يبق إلاّ تجريد صورته مثل العقل الفعال.** ما انتهى إليه أرسطو في التحليلات الثانية، وما انتهى إليه أفلاطون في **طيماوس** يمثلان النموذج الأسمى لهدف هذين المسعيين، والغاية القصوى للمعرفة العلمية التي لم يكن بالإمكان تجاوزها ما لم تُفجّر الأفلاطونية

المحدثة هذه التناقضات بمحاولة حلّها بالوصل أحياناً، وبالفصل أخرى، بين الحلّين الأفلاطوني والأرسطي بما هما مُجمَّدان ومُعتبران حلّين نهائيين.

لذلك كانت الأفلاطونيات المحدثة الهلنستية أولاً والعربية ثانياً شرطاً ضروريّاً، بما انتهى إليه هذا السعي التوفيقي والتفريقي بالوصل والفصل من آفاق مسدودة في مراجعة علم نفس النظر والعمل بما هو العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، إعادة تنفي أن يكون الكلي ذا وجود واقعي يحتاج إلى **التحييث** أو إلى **التفريق** وتُعيد إلى المعرفة طابعَها النسبي، فلا يكون شكل العلم معطى وعلينا مدّه بالمضمون الملائم (أفلاطون)، أو مضمونه معطى وعلينا مدّه بالشكل الملائم (أرسطو)، بل تنتهي إلى جدلية التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون، والتكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل، أي إنه لا شيء معطى بصورة نهائية شكلياً كان أو مضمونياً.

وليس التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون العلمي إلاّ البناء الرياضي **للطبيعة والمدينة**، وليس التكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل إلاّ البناء المنطقي لعلمهما. وبذلك يصبح الشكل العلمي، وكذلك المضمون العلمي غايتين لا تُدركان؛ وما وضعهما موجودين كغاية، دون التسليم بأنهما الصورة الواقعية للوجود، إلاّ شرط إمكان لذينك المسعَيَيْن اللامتناهِيَيْن نحو بناء الشكل والمضمون العلميَّيْن. **وتلك هي بداية الوعي بتاريخية المعرفة العلمية.**

* * *

الفصل الثالث

بنية الحنيفية المحدثة العربية

كنا قد حددنا تكوينية الأفلاطونية المحدثة، بما هي مراوحة بين الوصل والفصل ومنطق تفاعل حدَّيها، فبينا أنها بجميع فروعها دالَّة على وجودها الكامن فيما اعتبرته حدّيْن لها، أعني في الحلِّ الأرسطي والحلِّ الأفلاطوني لمسألة الكلي، إذ هي ليست إلاّ إدراك التساند الرابط بينهما، مثلما تبيّن، بل هي تعين هذا التساند بوصفه ضربي الأفلاطونية المحدثة بفرعيهما: الوصلي الذي يرد الأفلاطونية إلى الأرسطية[1] أو الأرسطية إلى الأفلاطونية[2] والفصلي الذي يخلص هذه من تلك[3] أو تلك من هذه[4].

لكننا لم نبرز، عند تحديدنا بنيةَ المراوحة في الأفلاطونية المحدثة، طبيعة الظرف المحيط والمحدِّد الذي حدث فيه هذا الوصل والفصل في الحضارة العربية، وطبيعةَ العلل الجاعلة منه ما كان. وذلك لأننا اكتفينا بإبانة التشاكل بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي وارتسام تساندهما المتبادل في كل منهما بوصفه

(١) المشائية ويمثلها الفارابي خاصة، وهي موضوع الفصلين ١ و ٢ من الباب الثاني من المحاولة (II. ١ و ٢).

(٢) الصفوية ويمثلها إخوان الصفا خاصة (II. ٣ و ٤).

(٣) الإشراقية ويمثلها السهروردي خاصة (III. ٣ و ٤).

(٤) الرشدية ويمثلها ابن رشد خاصة (III. ٣ و ٤).

الأفلاطونية المحدثة كإمكان واجب الحصول. مما يجعل نسق التساند هذا المحرك قبل حصوله، والغاية التي تنتهي عندها الحركة، والنهاية التي تجعل الفلسفتين الحديْن، بحكم واقعية الكلي المفارق أو المحايث، توقفان حركة موضوعيهما، أعني حركة العلم والعمل لانقلابهما إلى تشريع يطلقهما. ومعنى **ذلك أن الأفلاطونية المحدثة التي بدت في التاريخ، شكلَ تساند بين الأفلاطونية والأرسطية، هي البرهان القاطع على ما فيهما من علم وعمل وهميّيْن يقتلان العلم والعمل التاريخيّيْن، بما هما نشاط إنساني متطور ومتدرج الحصول.**

فالفلسفة مذ أصبحت، بما بعد العلم وبما بعد العمل اللذين وضعتهما، حقائق نهائية أساسها منزلة الكلي الواقعية المفارقة أو المحايثة، لم تكن دالة على مباشرة فعلية للعلم والعمل عند الفلاسفة المواصلين لهذا التعليم، وذلك لعلتين:

الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل قد حصلا بعد حصولاً نهائياً هو مدونة الفلسفة التي يدرسونها في شكلها التأليفي والانتقائي الذي صارت عليه في الأفلاطونية المحدثة(1).

الثانية، لأن مباشرة النشاط المؤدي إلى العلم والعمل العقليين أصبحت بحكم العلة الأولى ذات الطابع المعياري، غير ممكنة بسبب البديل عنها المتمثل في البحث عمّا يؤيد المدونة التعليمية التي أصبح العلم مقصوراً على تعلمها وتعليمها(2).

وبيّن أن هذه الوضعية تختلف شديد الاختلاف عن الوضعية المتقدمة على تكون النسقين الأفلاطوني والأرسطي، والتساند الذي كان فيهما إمكاناً، فصار

---

(١) ولعل أفضل حصر لمضامين هذه المدونة نجده عند الفارابي في إحصاء العلوم، وأحسن تحقيق لبرنامج التعليم هذا هو الموسوعة السينوية التي يعرضها الشفاء.

(٢) الفارابي: «ثم يتداول ذلك (التعليم الأفلاطوني) إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس فيتناهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تُتعلّم وتُعلّم فقط». كتاب الحروف، المقالة الثانية، الفقرة ١٤٣ ص ١٥١ - ١٥٢

في الأفلاطونية المحدثة أمراً حاصلاً، وعن الوضعية التي نشأت فيها اتجاهات الفكر العربي في صدر الإسلام. فالفكر اليوناني الذي آل إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو، كان خلال مآله ذلك، فكراً يعلم ويعمل. ولعلّ هاتين الفلسفتين تعبران عن ذبول الاندفاعة، أكثر من تعبيرهما عن نشاطها. ذلك أن الخلاء النظري والخلاء العملي، في كل حضارة، يمثلان سرّ الجذوة المحركة للنشاط المالئ لهما بالنظر والعمل الطليقَيْن من الأنساق الخاتمة، والمتضمنيْن الأفكار الفاتحة.

فالخلاء العلمي والخلاء العملي قد كانا منطلق الإبداع فيهما، إذ لم يكن التنظير مجرد بحث عن التوفيق بين أنساق جاهزة بالشرح والتعليق، بل كان مغامرة تستهدف حلّ الإشكالات التي تعترض النشاط النظري والنشاط العملي الفعليين، في حضارة ناهضة تبني الدولة المادية والدولة الرمزية[1]. إنه ظرف التأسيس والنهوض الذي يتميز بعدم الخضوع للأنساق الجامدة وبالحركية التي تكاد تلامس الفوضى! **ولهذه العلة كان عدم الاكتمال الذي يميز المحاولات العلمية والفلسفية المتقدمة على أفلاطون وأرسطو مصدر كل محاولات الإحياء الفكرية في العصر الحديث، وغاية كل محاولة لتجاوز أفلاطون وأرسطو في الفلسفة**[2].

وقد يظن البعض التجاوز بالعودة إلى السابق عودة إلى المتقدم. والواقع أن العودة إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو من الفلسفات، والمحاولات الفكرية ليست عودة إليها إلاّ في الظاهر وبدوافع تأصيلية لا غير. وإنما هي في حقيقتها، عودة

---

(١) راجع في ذلك إشارات أفلاطون، في النواميس، الداعية إلى الاستفادة من نظام التعليم المصري، وحاجة حلِّ الرياضيين قبله إلى قضاء فترة تكوين «بالجامعات المصرية» وتخرج أفضل علماء الرياضيات بعده - في العهد الهلنستي - منها.

(٢) وخاصة محاولات نيتشه وهايدجر التي تعتمد على اعتبار مصير العرب قد حددته هاتان الفلسفتان، الأفلاطونية والأرسطية، بما هما قد مثلتا بداية نسيان الوجود والانغماس في الموجود. وإذا كان نيتشه يعتبر الأفلاطونية مسيحية متنكرة لما فيها من حط من الحياة ومن عدمية (Nihilisme)، فإن هايدجر دون ذلك حدّة، إذ يحاول أحياناً البحث عن بقايا آثار ما قبل سقراط في فلسفة أفلاطون حيث يؤول نظرية مثال المثل بكونها نظرية الوجود المقابلة للانغماس في الموجود، إذ هي نظرية النور شرطاً لظهور الموجودات.

إلى ما يبرز، بعدمه، وكأنه ما غَيَّبَتْهُ الفلسفاتُ التي يقع تجاوزها، أعني أن محرك العودة هو اعتبار هذه المحاولات أرحاماً ذات قابلية لا متناهية للإنجاب، إذ هي في حينها، قبل تجمدها في خلائفها الْمُعْقِمة لها علماً وعملاً، كانت في ظرف الخلاء من مسدود الطرقات التي آلت إليها هذه الخلائف، وهي طرقات صارت، بملائها، سَدّاً منيعاً يحول دون الإبداع، إذ قد استنفدت كل إمكاناتها المحصورة بانغلاق النسق.

وقد كان الظن أن عقم الإبداع العلمي والفلسفي بدأ مع الأفلاطونية المحدثة التلفيقية للعهد الهلنستي، فكان سعي النهضة الغربية الحديثة سعياً إلى العودة إلى أرسطو وأفلاطون الخالصين(١)، ثم أصبح الظن أن العقم الفكري بدأ مع الأفلاطونية والأرسطية، فكان السعي في الفلسفة الغربية المعاصرة عودة إلى ما قبلهما، أعني إلى المتقدمين على سقراط(٢). وبيِّن أن العودة في الحالتين هي عودة إلى نصوص موجودة فعلاً وتُستقرأ على أنها تتضمن ما بتغييبه صارت الفلسفة إلى مآزقها. لكن العودة في الحالتين كانت لا إلى الفلسفات المتقدمة، بل إلى المتقدم على كل الفلسفات، أعني إلى موضوعاتها النظرية والعملية بما هي عرية عن الأنساق التي، بتجميدها إياها، أفقدتها اندفاعتها الخلاقة، مما يجعل كل محاولات الاستئناف مستندة إلى طلب العدم المحيط بالنظر والعمل نشاطين ذاتيي التشريع المتدرج والتاريخي، وقد أصبحا يقعان خارج النسق الجامد وضده.

والغريب أن عملية التجاوز بالعودة هذه ليست ظاهرة امتازت بها فلسفة النهضة والفلسفة المعاصرة، بل إن الأفلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية قد آلتا إلى نفس العملية. فهما عودة إلى أفلاطون وأرسطو في الوصل وإلى ما قبلهما المكون لهما وخاصة البارمينيدية والفيثاغورية وجميع الطبيعيين والسوفسطائيين،

---

(١) جاسندي- Pierre GASSENDI, Dissertation en forme de paradoxes? les aristotéliciens I et II trad B. Rochot, Vrin, Paris 1959.

(٢) إما بمعنى العودة الساعية إلى التخلص من القطيعة بين الفلسفة والحياة المنسوبة إلى أفلاطون (نيتشه) أو بمعنى العودة الساعية إلى التخلص من نسيان الوجود الذي غطى عليه الموجود (هايدجر).

في الفصل، أما بما هم مردودون إلى أفلاطون وأرسطو غايتين واجبتين، أو بما هم المعنى العميق لفلسفتهما رغم تقدمهم عليهما[١]. وهي إذن عودة إلى نص موجود بحق، رغم ثغراته، يُقابَلُ بنص موجود بحق يعتبر حائداً عنه بوصفه تأويلاً محرّفاً له أو تحديداً دقيقاً لمعانيه[٢].

ذلك هو المنطق الذي حكم تكوّن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بما هي نسق تساند بين الأفلاطونية والأرسطية ومكوناتهما تسانداً يتجاوزهما إلى ما قبلهما، إما بوصفه حقيقتهما التي حادتا عنها، أو بوصفهما حقيقته التي آل إليها، وذلك أيضاً هو منطق جميع الانبعاثات الفلسفية إلى آخر الأنساق في عصرنا، أعني نسق **نيتشه وهايدجر**. فكيف يمكن، قياساً على ذلك، أن نحدد الظرف المحيط بعملية البناء الفلسفي والعلمي في المرحلة العربية من تاريخهما؟ وما هي مميزات هذا الظرف المولد للحركة الفكرية العلمية والفلسفية التي تحكمت في المراوحة بين حدي الأفلاطونية المحدثة، مراوحة انتهت إلى المنزلة الاسمية للكلي؟ وما هي

---

(١) فالسهروردي يحاول في فلسفة الإشراق إبراز شجرة نسب الإشراق فيعود بها إلى ما قبل أفلاطون من الفلاسفة المؤسسين لفلسفة التصوف الإشراقي: «وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنبادقلس كلهم يرون هذا الرأي وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية». الفقرة ١٦٥ من الفصل XI من حكمة الإشراق ص ١٥٦

(٢) وهذه النصوص التي تقع العودة إليها هي الشذرات الباقية من أعمال المتقدمين على سقراط؛ ولكونها شذرات فهي تتميز بخاصيتين جعلتاها تكون مصدر استلهام لا ينضب:

* الأولى هي ما يعبر عنه أسلوبها من طلاقة بالإضافة إلى الأنساق الفلسفية التعليمية عند أفلاطون وأرسطو. فهي، بأسلوبها الشعري الحر الذي يشبه طلاقة الإبداع ويبتعد عن الوظيفة العرضية، لم تفصل بين الفن والعلم، ومن ثم فنيتشه يعتبرها مثالاً للأسلوب الفلسفي الذي يدعو إليه، لكونها تعبر عن شباب الأمة اليونانية بالمقابل مع الأسلوب الثاني الذي يعبر عن الشيخوخة.
* الثانية هي ما يعبر عنه طابعها اللانسقي رغم الغاية العلمية الواضحة. وهذا المميز هو المصدر الرئيسي للخصب التأويلي وللإنجاب اللامتناهي في العودات المتوالية.

الخصائص التي جعلت هذا الظرف المحيط والمحدّد يؤدي وظيفة الظرف المتقدم على تكون الأنساق الفلسفية الخاتمة لعهد الإبداع الفكري عند اليونان؟ **ما الذي يجعل نسبة هذا الظرف المحيط إلى تكوّن أنساق الفلسفة العربية مناظرةً لنسبة اللحظة المتقدمة على سقراط إلى تكوّن أنساق الفلسفة اليونانية**[1]؟

إن **الحنيفية المحدثة**، بما هي هذا الظرف المحدِّد والمحيط، تبدو قد خضعت لنفس المنطق. فهي برزت نسق تساند بين **التوراتية والإنجيلية**، بوصفهما حقيقة ما تقدم عليهما، أو بوصف ما تقدم عليهما حقيقتهما ومعناهما العميق. **فكانت لذلك مسكونة بحركية المراوحة بين هذين الحدين، بالوصل أحياناً، وبالفصل أخرى، مما يوحي بأنها البنية العميقة الكامنة في كل منهما كمون الإمكان المحرك حركة وصل وفصل بحثاً عن التوازن بينهما، شأن الأفلاطونية المحدثة في وصلها وفصلها بين الأفلاطونية والأرسطية، وبأنها قد أصبحت، مثل الأفلاطونية المحدثة، علامة التجميد الذي أصاب العلم والعمل في حدّيها ولم يبرز إلاّ بفضلها.** وذلك لأن رجال الدين بما بعد العلم وبما بعد العمل اللذيْن وضعوهما مُدَّعين أنهما عين العلم والعمل الدينيين، لم يكونوا مباشرين بحق للعلم والعمل، وذلك لنفس العلتين اللتين جعلتا الفلسفة مُميتة لموضوعيْها، أعني العلم والعمل:

الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل حاصليْن، حصولاً نهائياً، فيما صَيَّروه عقيدة دينية نهائية، يمتلونها هم بما هم سلطة روحية مطلقة.

والثانية، لأن العلم والعمل بما هما نشاطان تاريخيان، أصبحا ممتنعين بحكم هذه السلطة المعيارية، وبحكم البديل عنهما والمتمثل في البحث عما يسند العقيدة، عوض البحث عن الحقيقة.

---

(١) والتشاكل الوظيفي هذا بين ما قبل تكوّن الأنساق الفلسفية عند اليونان وما قبل تكوّنها في الفلسفة العربية يبرر مادياً ومعنوياً. فمادياً تتميز هذه المرحلة في الفكر العربي بطابع الشذرات المتبورة والمنقوصة، إذ جلُّ الأعمال الكلامية المتقدمة على الأشعري لم يكد يبقى منها شيء عدا ما ورد من استشهادات في الأعمال المتأخرة. ومعنوياً، تتميز هذه المحاولات الفكرية بالطابع اللانسقي الذي يخصص اللحظات التأسيسية المبدعة. والثغرات المادية (ضياع الأعمال) مع عدم النسقية المعنوية يمثلان سرّ الاستئنافات الخصبة في عمليات «العودة - التجاوز» وسيطاً وحديثاً في الفكر العربي. بل إن المحاولات المعاصرة كلها تجعل من هذه اللحظة بؤرة سعيها التأسيسي.

وإذا كانت علّة ما آلت إليه الفلسفة، هي عدم مباشرة الفلاسفة للعلم والعمل التاريخيَّيْن واقتصارهم على الأنساق الفلسفية المظنونة حقائق نهائية، ظانين العلم والعمل قابلين للتحقق نهائياً وبإطلاق في إحدى تعيناتهما التاريخية، فإن علّة ما آل إليه الدين هي كذلك عدم مباشرة رجال الدين للعلم والعمل التاريخيَّيْن. **فالتوراتية والإنجيلية والحنيفية المحدثة، مثل الأرسطية والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة – بما هي – أنْساقٌ حاصِلَةٌ – غيرُها بما هي اتِّساقٌ يَحْصُلُ.** لذلك فلن نعجب إذا رأينا المدونة القرآنية تقابل بين التوراتية والإنجيلية كما حدثتا في التاريخ[1] والتوراتية والإنجيلية كما تجمدتا في المدونتين الحاملتين لنفس الاسم عند اليهود والنصارى في عهد الرسول؛ وهما، بما هما جامدتان، تُعتبران توراتية محدثة حاصلة أو نسق تساند جامد بين المنظومة التوراتية والمنظومة الإنجيلية اللتين انبنى عليهما السلطان الروحي للكهنوت في البيع والكنائس: **إذ إن العمل والعلم أصبحا بيد مباشرين لهما في دولة مادية ورمزية لا دخل لهم فيها، أعني الدولة الرومانية الغربية والشرقية**[2].

ولا عجب أن نرى التوراتية المحدثة، بعد تمسيح الشعوب البدائية الأوروبية وبفضل الصراع مع الإسلام، قد تحولت إلى حركة تاريخية فعلية تعمل وتعلم، ومن ثم فإنها ستنتهي إلى إصلاح ديني روحي وسياسي عقلي غيّر التاريخ الغربي كله استناداً إلى نفس المنطق، منطلق التجاوز بالعودة إلى الجذور التوراتية

---

(١) وتلك هي علة المراجعة التاريخية الدائبة في القرآن للمقابلة بين وضعية الدينيْن الجامدين في المدونتَيْن، وما حصل في التاريخ الفعلي لهذين الدينين وللأمم المعتنقة لهما. وتمثل هذه المراجعة التاريخية الجزء الأهم من القصص القرآني، أما الجزء الآخر فيتعلق باليوم الآخر المتقدم على التاريخ والمتأخر عنه. ولا يعني دلك أن ما ورد في القرآن هو الحقيقة التاريخية لما روجع؛ بل هو يفيد فقط ضرورة المراجعة. لذلك كانت دعوة القرآن إلى استعمال المنهج العلمي التاريخي تامة الوضوح: ق- ٣٦ مثلاً.

(٢) ولم يصبح للدين دور تاريخي مُحَدِّدٌ إلاّ بعد أن تمسحت الشعوب البدائية التي قضت على الإمبراطورية الرومانية الغربية (روما ٤٧٦ م)، ودخلت في الصراع التاريخي مع الإسلام في مرحلة هجومه على الإمبراطورية الشرقية والغربية، إلى حدود الحروب الصليبية، ثم في مرحلة دفاعه ضدهما، بعد الحروب الصليبية إلى سقوط الأندلس (١٤٩٢ م) بعد إسقاط القسطنطينية (١٤٥٣ م).

والإنجيلية[(١)]، مما جعل المسيحية، رغم تقدمها الزماني على الإسلام، متأخرة عنه في الفعل التاريخي، ولعلها لم تصبح ذات دور حقيقي إلاّ بفضل صراعها معه شرقاً وغرباً. وظلّ هذا التلازم بينهما سبوتاً وانبعاثاً إلى يومنا هذا في الساحة العالمية[(٢)].

ولما لم يكن هذا المبحث من مشاغلنا المباشرة، لكونه إلى تاريخ الأحداث أقرب منه إلى تاريخ الفكر، فإن اهتمامنا سينصب على تحديد خاصيات لحظة التجاوز بالعودة التي تشترك فيها الأفلاطونيات المحدثة (الهلنستية والعربية، واللاتينية، والألمانية) والتوراتيات المحدثة (قبل الإسلام ثم بعده) والتي تختلف عنها لحظة التجاوز بالعودة التي يمثلها الإسلام بما هو حنيفية محدثة[(٣)]، اختلافاً جذرياً لما سنبينه من المميزات؛ وهو اختلاف، لعلّ عدم إدراكه، هو الذي جعل الكلام والتصوف ينقلبان أحياناً إلى توراتية محدثة وإنجيلية محدثة[(٤)]، فيصبحان نسقين على هامش العلم والعمل التاريخيين.

فبنية التجاوز بالعودة التي يتميز بها الإسلام، بما هو حنيفية محدثة، والتي تبدو قد غابت عن أذهان مفكري الإسلام في جلّ الأحيان، رغم كونها قد ظلت المحرك الأساسي لمحاولاتهم الفكرية، تتمثل في المفارقات التي طبعت الرسالة

(١) الإصلاحات الدينية المتقدمة على النهضة والمعاصرة لها تمثلت، جوهرياً، في العودة إلى النص المقدس – التوراة والإنجيل – والثورة على سلطان الكنيسة وفسادها. وقد بلغت هذه الإصلاحات الذروة في ميلاد البروتستينية بمدارسها المختلفة وما صاحبها من حروب دينية صيَّرت الدين عملاً تاريخياً فعلياً لا يتعالى على السياسة والتشريع التاريخي الفعلي، كما كان الشأن بالنسبة إلى الإسلام منذ نشأته إلى النهضة، وخاصة إلى حدود ما نشاهده اليوم من استئناف للدور السياسي العالمي الذي يطمح إليه.

(٢) ويعد ما يجري اليوم في إفريقية من صراع بين حركات التمسيح وحركات الأسلمة بصورة واضحة، وما يجري في أوربا نفسها بصورة غير واضحة، من الأحداث التاريخية العظمى التي ستتجلى قوتها ودلالتها في القرن المقبل.

(٣) من التعريفات الذاتية المشهورة للإسلام بما هو حنيفية محدثة أو عودة إلى دين إبراهيم عليه السلام ماورد في الآيات الكريمة التالية: البقرة ١٣٥، آل عمران ٦٧ و ٩٥، النساء ١٢٥، الأنعام ٧٩ و ١٦١، يونس ١٠٥، النحل ١٢٠ و ١٢٣، الروم ٣٠، الحج ٣٠، البيّنة ٥

(٤) ابن تيمية، الرد الأقوم والفتاوى، المجلّد الحادي عشر، وسيأتي تحليل هذه التهمة ومدلولها.

المحمدية أولاً، وخصائص الفكر العميق الذي سعى إلى فهمها ثانياً، أعني فكر ابن تيمية وابن خلدون مثلاً وخاصة.

١ - وأولى هذه المفارقات هي كون الإسلام، بما هو حنيفية محدثة، يقدّمه النبي محمد ﷺ على أنه دين الفطرة المتقدم على التوراة والإنجيل - في التاريخ الإنساني وفي اعتقاد الفرد - الموجودَيْن عند أصحابهما واللذين هما تحريف له، ودين الفطرة المتأخر عنهما تأخر العودة الناسخة لتحريفهما إياه. وإذن **«فالتجاوز - العودة» ليس عودة إلى نص موجود ومشار إليه، بل هو عودةُ نص متأخر إلى ذاته بوصفه النص المتقدم بالذات على تحريفاته المتقدمة عليه بالزمان**[1] !

٢ - وثانيتها، هي أن الدين الغاية الناسخ للتحريف وبما هو البداية المحرَّفة، يتحدد بكونه دين الفطرة العملية والنظرية المقابلة للأنساق الموجودة، والمحرّفة لها، أعني التوراة والإنجيل بما يختلفان به عنه، أي بما لا يوافق الفطرة النظرية والعملية كما تتحدد في التاريخ. **ومن هنا كانت هذه المقابلة دائماً بين هاتيْن المدونتَيْن وأحداث التاريخ الإنساني العملي والنظري كما يعرضهما القرآن ليصحح بهما التحريف الحاصل في المدونتَيْن بالإضافة إلى المدونة المتقدمة بالذات والمتأخرة بالزمان، أعني القرآن.**

٣ - والمفارقة الثالثة هي أن هذا الدين، بخلاف ما يقصه عن الأديان المتقدمة عليه، يسعى إلى بناء الإيمان والعقيدة على الاستدلال والشهادة، أي الاعتراف الناتج عن الاقتناع، ويرفض دليل الإعجاز الخارج عما في الكون من نظام، وفي القرآن من هداية[2] ، حتى كادت المدونة القرآنية تتحول في جزئها غير

---

(١) والواقع أن النص المعاد إليه ليس نصاً بل هو مفهوم دين الفطرة كما يحدده القرآن بوصفه عين مضمون القرآن، أعني حلقة الإنسان النفسية، وتاريخ الإنسان العملي والعلمي، اللذين يقابل بهما القرآن النصيْن المحرَّفيْن أعني التوراة والإنجيل. لذلك ندرك الآن معنى تأخر النص المحرَّف بالزمان، رغم تقدمه بالذات. فما حُرّف ليس النص القرآني المتأخر بالزمان عن النص التوراتي والإنجيلي، بل هو الفطرة التي هي خِلقة الإنسان وتاريخه العملي والعلمي اللذان وُظّفا لغير ما خُلقا له.

(٢) ولعل أفضل الأمثلة على ذلك هو ما ورد في سورة الإسراء وخاصة بعد الإشارة إلى السؤال عن طبيعة الروح الآيات ٨٥ إلى آخر السورة (١١١). وبصورة أخص: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا

التشريعي، إلى نسق كلامي مبني على الأدلة العقلية المتوجهة إلى الإنسان بما هو إنسان[1].

٤ – والمفارقة الأخيرة الجامعة للسابقات، هي الطابع السلبي المطلق الذي يستند إليه هذا الدين: **نفي كل سلطة روحية متعالية تستحوذ على فهم المدونة وختم الوحي اللامباشر (نهاية الرسالات) أو المباشر (نهاية الإلهام أو الحلول)**[2].

وقد صاحب هذا النفي للسلطة الروحية المتعالية بين الإنسان والمعطيين الكوني والشرعي (العالم والقرآن) بما هما محددان «للدين – الفطرة»، تحرير عجيب للروح وللجسد، الأول من السلطان الكنسي القاتل، والثاني من الحط المقابل بينه وبين الروح، والجاعل من الحياة سعياً إلى التخلص منه. **فكان هذا الدين كأنه دين اللادين بالمعنى المتعارف من الأديان المتقدمة عليه زماناً والمحرفة له بالذات.**

وبيّن بنفسه أن مثل هذا الدين بما هو دعوة إلى العودة إلى الفطرة يبدو وكأنه دعوة إلى تخليص الإنسان من المحرمات، مما يجعل من اليسير أن ينزلق أصحابه في

= مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً (٩٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهارَ خِلالَها تَفْجِيراً (٩١) أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلائِكَةِ قَبِيلاً (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّماءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنا كِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً (٩٣)﴾ [الإسراء ١٧/٩٠ – ٩٣].

(١) وقد حاول ابن رشد، في مناهج الأدلة، استخراج نسق الأدلة القرآنية على وجود الله ووحدانيته للمقابلة بينها وبين الأدلة التي يعتمد عليها الكلام الأشعري، وانتهى إلى تفصيل أدلة القرآن التي أرجعها إلى جنسين: «فلما الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين. أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية، ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع». الكشف عن مناهج الأدلة، الفصل الثاني من كتاب فلسفة ابن رشد تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المطبعة العربية مصر، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ص ٦٥

(٢) إن تحريم السلطان الروحي هذا المستند إلى ختم الوحي وعدم تعيين سلطة للتأويل بديلاً عن اتصاله هو الذي مثل أكبر عائق أمام نظرية الإمامة ونظرية الوَلاية وبهما ينفصل السني عن الشيعي بإطلاق. ويجمع بينهما مبدأ المقابلة بين الظاهر والباطن المؤسس للحاجة إليهما، أعني لعصمة الإمام ولدنية الوَلاية.

أحايين كثيرة، بالرخص أحياناً وبالطمع في العفو أخرى، إلى حياة شبه بهيمية[١]. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الحنيفية المحدثة التي حددتها مدونة الإسلام القرآنية قد حدثت في ظرف انعدمت فيه الدولة العربية بمعناها المادي (المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، وبمعناها الرمزي (تنظيم الآثار الأدبية والعلمية والتشريعات والمعتقدات والعادات والتقاليد وأنماط السلوك) انعداماً مطلقاً وذلك لما سيطر على حياة العرب من انعدام الوحدة في المكان (تعدد القبائل)، وفي الزمان (تعدد أيام العرب والذاكرات القبلية)، **فإن شروط الشروع في العمل والعلم الطليقين أصبحت متوفرة، وشديدة الدفع إلى جعل هذا الدين يصبح، في مسعى أصحابه إلى تكوين الدولة مادياً ورمزياً، ديناً تاريخياً بحق، يَنْصاغُ في صياغَتِهِ للعمل والعلم اللذين موضوعهما ذاته، بما هي فعل تكوين الدولة مادياً ورمزياً.**

إن حظ الحنيفية السعيد هو أنها كانت، بالضرورة الخارجية (التاريخ العربي المتقدم عليها)، وبالضرورة الداخلية (طبيعة الدين كما حدده القرآن)، ديناً

---

(١) هيحل، فلسفة التاريخ (فصل الإسلام وهو فصل يحمل عنوان المحمدية وينصوي، بصورة عجيبة، ضمن القسم الأول من الجزء الرابع الخاص بالعالم الجرماني) حيث يقول ممهداً لمنزلة الإسلام في التاريخ بالمقابل مع التورة الجرمانية. انظر:

G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die* Philoso-phtc der Geschichte, IV. Tell, 1.Ab.2 Kap.s.428-429 (Werke, 12, stw.612).

...kurz, während das Abendland anfängt, sich in Zufälligkel eit, Verwicklung und Partikularität einzuhausen, so musste die entgegengesetzte Richtung in der Welt zur Integration des Ganzen auftreten, und das geschah in der Revolution des Orients, welche alle Partikularitat und Abhängigkeit zerschlug und das Gemüt vollkommen aufkläre und reinigte, indem sie nur den abstrakt Einen zum absoluten Gegenstande und ebenso das reine subjektive Bewusstsein, das Wissen nur dieses Einen zum einzigen Zwecke der Wirklichkeit-das Verhältnisse zum Verhaltnis der Existenz-machte.

لكي يختم، بالاستناد إلى هذه الخاصية التي يسببها إلى التورة الإسلامية في الشرق، إلى هذا الحكم.

نفسه ص ٤٣٤:

Der Orient selbst aber ist, nachdem die Begeisterung allmählich geschwunden war, in die grösste Lasterhaftigkeit versunken, die hässlichsten Leidenschaften wurden herrschend, und da der sinnliche Genuss schon in der ersten Gestaltung der Mohammedanischen Lehre selbst liegt und als Belohung in Paradiese aufgestellt wird, so hat nun derselbe an die Stelle des Fanatismus.

لكنه استنتج منها نتائج خاطئة لما سببه من الأسباب، دون الدخول في جدل مع نظريته لرفضنا، منذ البداية، الموقف الدعاعي والمقارنات.

تاريخياً يتحدد بتحدد موضوعيْه، أعني العلم والعمل، لأن ظرف حدوثهما كان خالياً من الدولة المادية والدولة الرمزية، ولأن مضمون مدونتها كانت داعية إلى التخلص من النسقيْن المسيطريْن على الحياة الروحية عندئذ، أعني التوراة والإنجيل. فوافقت الدعوة إلى دين الفطرة الظرف الخالي من معوقات الفطرة، مما جعل العمل والعلم نابعين مباشرة من تأسيسهما الذاتي بوصفهما نشاطين إنسانييْن تاريخييْن طليقيْن. وذلك ما يفهمنا الاندفاعة التي حصلت خلال القرنين الأولين في العمل والعلم، والتي بلغ بها ما عرفته من نشاط حدود الانفجار الفوضوي للمذاهب، والآراء، والأحزاب، حتى كاد يصبح كل مفكر حزباً ومذهباً برأسه!

لكن هذا الظرف لم يكن خالياً من المزالق. فالأفلاطونية المحدثة وحدّاها، والتوراتية المحدثة وحدّاها، كانتا مسيطرتين على الرقعة التي أصبحت إمبراطورية العرب والإسلام، مما جعل الحنيفية المحدثة مُعَرَّضَة، فلسفياً ودينياً، إلى الانقلاب إليهما في صدامها معهما، خلال سعيها لصياغة ذاتها عملياً ونظرياً، بما هي محاولة للربط بين مدونتي الإسلام مرجعاً (القرآن والسنة)، ونشاطي العمل والعلم موضوعاً بصدد الانتساق في الدولة الناشئة، وتأمّي التنسيق عند الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة المسيطرتين على النخبة في جميع البلاد التي فتحها الإسلام عسكرياً، ولَمّا تنفتح بَعْدُ ثقافياً وفكرياً. لذلك فلا نعجب مما طغى على المحاولات الأولى من طابع الرد أولاً، وطابع الاغتراب في المردود عليه ثانياً، وهو ما يفسِّر تبادل التهم بين المدارس الكلامية، بصورة جعلت أكبر تهمتين تكونان: التفلسف بمدرستيه أو التمسح والتهود[١].

---

(١) مع التعين: فالتفلسف لا يعني البحث العقلي بل هو البحث في الموسوعة الفلسفية لذلك العهد، الموسوعة المتمثلة في مدونة المعارف والممارسات الأفلاطونية المحدثة بعلومها وتنجيمها وسحرها وسيميائها. والتهود والتنصر لا يعنيان الانتساب إلى الدينيْن الكتابيَّيْن، إذ إن أصحابهما كانوا موحودين ومعترفاً بهم، ويسهمون في الحياة الفكرية والثقافية بصورة طبيعية، بما هم أهل ذمة، بل هو يفيد استعمال الكلام التوراتي المحدثَ في طرح المسائل اللاهوتية ومعالجتها مثل المدارس الكلامية المسيحية واليهودية الموجودة عندئذ في الشرق.

بل إن الأفلاطونية المحدثة بمسألتها الرئيسية (الواحد والكثير) وبنمط تفكيرها الأفلوطيني (الكلمة الفائضة) والتوراتية المحدثة بمسألتها الرئيسية (الذات والصفات) وبنمط تفكيرها (الكلمة الخالقة)، توجدان في مدونة الإسلام الأصلية، أعني القرآن، وجوداً ملازماً لجلّ الآيات الربوبية والميتافيزيقية، فضلاً عن وجودهما الجغرافي في الإمبراطورية الإسلامية والتاريخي في ثقافات شعوبها، وهي جميعاً من الأمور المساعدة على تحول الرد إلى اغتراب عند تكوُّن أنساق الفكر العربي الأولى، خاصة وأن الحاجات الآزفة جعلت الدولة تستعمل النخب الموجودة، وهي جلُّها من الصابئة واليهود والمسيحيين، وكلهم من الحاصلين على الثقافة الفلسفية التي اتحدت في شكل أفلاطوني تلفيقي محدث. ولعل دور المترجمين والمنجمين والأطباء من هؤلاء كاف للدلالة على الاتصال الثقافي بين العهد الهلنستي والعهد العربي، رغم الانفصال في مستوى النظرة الحضارية التي **تمثلها الحنيفية المحدثة بالمقابل مع الأفلاطونية المحدثة.**

لكن اعتبار القرآن التوراة والإنجيل الحادثين فعلاً في التاريخ، غير التوراة والإنجيل المحرفين كما هما عند اليهود والنصارى ونسبة الأولَيْن إلى الفطرة المطابقة للإسلام، بما هو حنيفية محدثة، والثانيين إلى تحريفه، جعلا محاولات الفكر الإسلامي تتحدد دائماً بالإضافة السالبة إلى هذين الحدين كما وردا في كتابيهما، وبالإضافة الموجبة مع هذين الحدين كما وردا في القرآن. وإذن فالتوراة والإنجيل نوعان:

التوراة والإنجيل الصحيحان، وهما القرآن نفسه، أو على الأقل ما ورد منهما فيه، ولا يختلفان عن الحنيفية المحدثة بشيء له مساس بجوهر الدين، بما هو فطرة العمل والعلم.

التوراة والإنجيل المحرّفان، وهما غير القرآن، ويمثلهما مدونتا اليهود والنصارى المختلفتان عن القرآن، أو على الأقل ما فيهما من مخالف للقرآن. وابتعادهما عن القرآن هو مقياس تحريفهما للأولين اللذين هما القرآن. أو دين الفطرة الواحد والمتقدم عليهما بالذات.

وقد حدّد القرآن الحنيفية المحدثة بهاتين الإضافتين السالبة والموجبة إلى حدّيها التوراتي والإنجيلي، بطريقتين: إحداهما جدالية مع المدونتين الموجودتين عند الأقلية اليهودية والمسيحية في الأرض العربية، وذلك لدحضهما. **والثانية موجبة درس فيها القرآن ظاهرة الدين الكلية، بما هي إسلام حنيف، موجودة في كل دين تاريخي، من لدن آدم فاتح الرسل، إلى محمد خاتمهم، وذلك من خلال عرضه لأحداث التاريخ الإنساني، بما هو تاريخ العمل والعلم.** لذلك كان إصلاح التحريف، أو العودة إلى الفطرة، أو إلى النص المتأخر بالزمان والمتقدم بالذات، إصلاحاً يقع بطريقتين:

الأولى، هي مناقشة نظريات العلم والعمل الواردة في التوراة والإنجيل بنظريات العلم والعمل الواردة في القرآن الكريم: **أي مقابلة مذهب بمذهب، وهو الشكل النقلي للحنيفية المحدثة.**

والثانية، هي مناقشة نظريات العلم والعمل الواردة في التوراة والإنجيل بوقائع العلم والعمل الحاصلة في التاريخ الإنساني: **أي مقابلة مذهب بوقائع، وهو الشكل العقلي للحنيفية المحدثة.**

لذلك كانت التوراتية المحدثة المسلوبة موجودة في المدونة الإسلامية وجود الحنيفية المحدثة السالبة لها، مما يجعل النص القرآني محاولة لتخليص نشاطي النظر والعمل الفطريين من ما بعدهما التوراتي والإنجيلي المزيفين لهما، والمبتعدين، من ثم، عن الإسلام، بما هو دين الفطرة. **وبذلك لم تكن العودة في الحنيفية المحدثة عودة النص اللاحق إلى النص السابق، بل إعادة النص السابق إلى الموضوعات التي عتّم عليها، وأراد النص اللاحق إبرازها.** من هنا جاء الاحتكام إلى التاريخ الفعْلي للعمل والنظر، بما هما ظاهرتان فطريتان، وبما يكون الدين ممارستهما الفطرية[1].

---

(١) ولهذه العلة تبدو المقارنة الخارجية محقة عندما تعتبر القرآن مدونة تقتبس الكثير من المدونة التوراتية والإنجيلية. لكن مضمونه الحنيفي المحدث في قطيعة مطلقة معهما لكونه دعوة إلى محاكمتهما بالتاريخ الفعلي للإنسان الخاضع لمعيار ما يلائم الفطرة الإنسانية العاملة والناظرة وهو، من ثم، يستند إلى دحضهما المتجاوز بالمعنى الذي وصفنا. إعادة السابق إلى اللاحق بالزمان بوصفه المتقدم بالذات: القرآن أصبح أصلاً والتوراة والإنجيل فرعين محرّفين له بما فيهما من مخالفٍ لتعاليمه.

وقد دخلت الأفلاطونية المحدثة إلى الحنيفية المحدثة من باب الردود على التوراتية المحدثة، أداة جدل في البدء، ثم عنصراً مكوناً من بعد. وأصبح التلازم بين سلب التحريف التوراتي المحدث والأفلاطونية المحدثة وحدّي كل منهما أعني الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية، هو البنية المعتمة في عملية «العودة - التجاوز» التي دعت إليها الحنيفية المحدثة، بما هي عودة إلى مكوّنيْها، موضوعي الدين والفلسفة أعني العلم والعمل، بوصفهما نشاطين تاريخيين يتحددان بذاتهما، وبمعزل عن سلطة كهنوتية يمثلها الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة. وأصبح استئناف العمل والعلم في الظرف الحالي محاولة مستمرة للتخلص من الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، **وهو ما يفسّر الطابع السالب لهذا الفكر في سعيه إلى وضع نظرية العلم ونظرية العمل، وتأسيس المدينة الرمزية والمدينة المادية عليهما، فكانتا مدينتين هشتين يعسر أن نجد لهما عموداً فقرياً صلباً**[1].

ومعنى ذلك أن جوهر الصراع الذي خاضته **الحنيفية المحدثة**، عند سعيها إلى تحديد السلوك العلمي والعملي - وهي بصدد بناء الدولة المادية والدولة الرمزية في ظرف عدمهما الذي يكاد يكون مطلقاً - كان مقاضاة للأفلاطونية المحدثة الهلنستية والتوراتية المحدثة الهلنستية اللتين كانتا سائدتين في الشرق، بالاحتكام إلى نشاطي العلم والعمل الحادثين فعلاً في التاريخ العربي أولاً والإنساني المتقدم على الإسلام والمعاصر له ثانياً. ولهذه العلة تحدثنا عن محددات مسألة الكلي التاريخية بالإضافة إلى محدداتها البنيوية، واعتبرنا تحديدها شرطاً في معالجة المنزلة التي يشغلها الكلي في الفلسفة العربية.

ذلك أن تاريخ العمل وتاريخ العلم، في الحضارة العربية، بوصفهما مرتبطين بالحنيفية المحدثة بما هي مرجع العمل والعلم، يمثلان تاريخ التخلص من التوراتية المحدثة، ومن الأفلاطونية المحدثة الهلنستيتّين. ومن ثم فهو تاريخ المحاولات المولدة للتاريخ الإنساني الحديث الذي ينقلنا من سيطرة أفلاطون وأرسطو وموسى وعيسى إلى سيطرة

---

(١) وقد حاولنا، في الفصل الأول من الباب الأول، تحديد أسباب هذه الهشاشة ودورها في مسألتنا، ودور مسألتنا فيها.

النشاط العملي والنشاط النظري نفسيهما، بما هما طليقان وذاتيا التشريع، أي تاريخ التخلص من الفلسفة المجمَّدة، والدين المجمَّد اللذين جعلا من العلم والعمل الوهميَّيْن بديليْن من العلم والعمل التاريخيَّيْن. فكانت الميتافيزيقا بما هي علم طبيعة مطلق في الوهم، والميتاتاريخ بما هو علم تاريخ مطلق في الوهم، بديليْن من غزو الطبيعة والتاريخ غزواً متدرجاً بالعلم والعمل الإنسانييْن.

ولو أتت الدعوة المحمدية في غير الظرف الذي وصفنا، وبغير المضمون الذي حددنا، لكانت من جنس البدع العقدية التابعة للتوراة أو للإنجيل. ولما كان تاريخ الفكر، والتاريخ عامة لا يخلو ممن يذهب إلى هذا الزعم، فإنه قد يوجد من يزعم التاريخ الإسلامي جزءاً من الإمبراطورية الرومانية الشرقية مثله مثل البدع المسيحية حول الأقانيم(١). **لكن أهمية الثورة الإسلامية تتمثل في كونها، بالإضافة إلى مضمونها الذي ذكرنا، نشأة مستأنفة، بحكم ظرفها التاريخي الحضاري والجغرافي السياسي وبحكم كونها قد بنت دولة مادية ودولة رمزية. وهي نشأة نظرية وعملية يعتبرها الإسلام، بما هي جوهرُه جوهرَ كل الثورات الدينية قبله زماناً، بوصفها إياه ذاتياً، أي إن تجربة تكون الملل والأمم التاريخية واحدة في مستوى النظر والعمل: إنها تجربة التشريع الذاتي أو الفطري للعمل والنظر في المجتمع الإنساني الذي لا يعلو عليه سلطة، لكون الأمة لا تجمع على خطأ أبداً، بحيث إن منطلق التاريخ الإنساني، بما هو صراع عملي ونظري بين البشر، يحكمه مبدأ الغلبة لمن يعتقد حيازته المطلق، وينتظم بحسب هذا الاعتقاد، فيكون في عمله ونظره مشرّعاً لذاته بإطلاق، إذ حتى مقدساته التي تعلو عليه، فإنها، بنت تشريعه الذاتي لتشريعه الذاتي.**

والنشأة المستأنفة عن عدم، التي تكون الغاية فيها مطابقة للبداية، لم تكن، في التاريخ الإنساني، إلاّ من حظ بعض الأمم التي حددت منعرجات هذا التاريخ

---

(١) إن العودة إلى ما قبل التوراة والإنجيل وحعل الدين ظاهرة إنسانية غير مقصورة على شعب مختار يمثلان شرطي التخلص من مثل هذا الفهم الذي يزعم بأن الأديان السماوية الثلاثة من مصدر واحد بمعنى المدونة الواحدة. فالتقدم بالذات رغم التأخر بالزمان مع شمول الإنسان كإنسان بل والكون كله حيه وجامده ينفيان عن الإسلام كل اتصال مع الدينين السابقين وكل تبعية لهما لكونه يدحض أساسهما العنصري دحضاً مطلقاً.

المعلوم. ويمكن حصر هذه المنعرجات بالصورة التالية، حصراً يساعد على تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية.

١ – **نشأة الشكل الديني** بما هو عبادة للشريعة المطلقة أو للمطلق العملي لتحقيق الاستقرار السياسي والروحي، بوصف ذلك شرطاً في السيادة على الطبيعة التي تعتبر مسخرة للإنسان. وهذا الأمر اكتمل عند أمم الشرق إلى أن تحوّل إلى شرائع مطلقة منزلة من السماء مقابل الشرائع التاريخية الموضوعة في الأرض(١).

٢ – **نشأة الشكل الفلسفي** بما هو عبادة للطبيعة المطلقة أو للمطلق النظري لتحقيق الاستقرار المعرفي والعقلي، بوصف ذلك شرطاً في السيادة على الشريعة التي تعتبر مسخرة للإنسان: وهذا الأمر اكتمل عند أمم اليونان، وتحول إلى حقائق مطلقة مقابل المعرفة التاريخية الحاصلة بالتجربة(٢) .

٣ – **نشأة الصدام** بين شكل عبادة الشريعة لسيادة الطبيعة وشكل عبادة الطبيعة لسيادة الشريعة، وهذا هو المميز الأساسي للمرحلة الوسيطة من التاريخ الإنساني عند العرب أولاً وخاصة ثمَّ عند اللاتين بعد ذلك وقياساً عليه. وهو صدام يمثل بعده الأول اللاهوت الوضعي، وبعده الثاني اللاهوت العقلي. وهذا

---

(١) وبيّن أن هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين السياسة بما هي تاريخية والدين بما هو ما بعد تاريخي، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع باسمه. ومن هنا جاءت المقابلة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني الذي حدث عند الأمم الكتابية الثلاثة: اليهود والنصارى والمسلمين، كما يشير إلى ذلك ابن خلدون، المقدمة، الباب الثالث الفصل ٣٥: في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود ص ٤٠٨ – ٤١٦

(٢) وبيّن أن هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين العلم بما هو تاريخي والفلسفة بما هي ما بعد تاريخية، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع باسمه. ومن هنا جاءت المقابلة بين سلطان الوهم الفلسفي وسلطان الواقعات العلمية الوهم الذي حدث في عهود الفكر الإنساني، عند انحطاطه. فتتوازى حركتان إحداهما متجهة إلى الأنساق تشبعها شرحاً وتحليلاً لعلها تستخرج الحقيقة، والأخرى تتجه إلى العالم نفسه لتلاحظه وتدرسه بعين بِكْرٍ تمكنها من وضع نظريات تكون في الغالب منافية للأنساق السائدة. لذلك فغالباً ما يصبح العملَ العلمي شبيهاً بالثورة الدائبة على الحاصل من الحقائق المزعومة.

الصدام لم يتخلص منه الإنسان إلى اليوم لكون صيغته الإسلامية هي التي ما زالت محددة لخصائصه الجوهرية في العالم جميعاً، وخاصة منذ الإصلاح اللوثري.

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الصدام إلى النتيجتين المتقابلتين، أعني إلى التخلص من العبادتين، وإلى التخلص من السيادتين في نفس الوقت، **أعني إلى الفوضى الدينية والفلسفية المطلقة المتزامنة مع الجمود الديني والفلسفي المطلقين.** وهذا الجمود المطلق والفوضى المطلقة هما اللذان حددا أعصى العهود على التعريف أعني العهد العربي (واللاتيني على منواله)، ومنزلة الكلي فيه، لأن الصدام بين عبادة الطبيعة (= ما بعد الطبيعة) وعبادة الشريعة (= ما بعد التاريخ) من أجل السيادة على الطبيعة (علم الطبيعة الحقيقي والسيطرة التقنية عليها) والسيادة على الشريعة (علم التاريخ الحقيقي والسيطرة السياسية عليه) سيجعل هذا العهد عهد بداية النهايات (العبادتان) ونهاية البدايات (السيادتان).

فهو بداية نهاية العبادتين، حيث هزت الفلسفة الدين، وهزّ الدين الفلسفة في عقول البشر، وهو نهاية – بداية السيادتين، حيث بدأ العلم والعمل الفعليان يسيطران بحق على الطبيعة وعلى الشريعة، فأصبح العالِم يبحث خارج الفلسفة والسياسي يعمل خارج الدين. وحتى إذا تدثرا بهما، فذلك مجرد دثار خارجي من جنس الحفاظ على بعض العبارات التقليدية في أساليب الكتابة لا غير. وكون هذا العهد بداية نهاية ونهاية بداية، جعله ذا طابع غير محدَّد، مما يسر ضمَّه إلى ما قبله أو إلى ما بعده، وضمهما إليه بحسب عقيدة الباحث فيه، الذي يستصغر دوره في الحالة الأولى، ويستعظم دوره في الحالة الثانية.

وقبل تعيين المنزلة التي يشغلها هذا العهد، بما هو ظرف محدّد للتجربة الفكرية العربية، لا بدّ من تعليل التسمية التي أطلقناها على الإسلام، أعني اسم **الحنيفية المحدثة**، ومن تفسير مضمون المفارقات التي جعلته يكون نفياً للدين والفلسفة، بما هما واضعان للمنزلة الواقعية للكلي في العلم والعمل. وفعلاً فليس التناظر بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة إلاّ اسمياً، ذلك أن الأفلاطونية المحدثة، وصلية

كانت أو فصلية في فرعي كل منهما، **قد رفعت ما هو بطبعه نسبي إلى الإطلاق** (المعرفة العقلية)، في حين أن الحنيفية المحدثة، وصلية كانت أو فصلية في فرعي كل منهما، **قد خفضت ما هو بطبعه مطلق إلى الإضافة** (المعرفة المنزلة = النسخ والتعديل).

ذلك أن تأسيس الدين على الفطرة وختم النبوة، دون سلطة روحية مطلقة يفيدان نفي الإطلاق، وامتناع الاستناد إلى غير الاجتهاد النسبي المعتمد على العقل، بما هو ملكة فطرية نسبية مدركة للمعطيين الطبيعي والشريعي بما هما فعلان إلهيان لا يعلمهما في ذاتهما إلاّ الرب. ومعنى ذلك أن الطبيعة والشريعة، أو العالم والتاريخ هما آيتا الحكمة الإلهية، وأولاهما تمثل **الحقيقة الكونية**، والثانية **الحقيقة الشرعية أو الأمرية**[1]، وكلتاهما لا تدركان في ذاتهما، بل بالإضافة إلى المجتهد الذي لا يمكن أن يدعى أنه سلطة روحية مطلقة، تُغني عن الشهادة الشخصية **لكلا المعطيين** يشهد بها المؤمن ليكون مسلماً.

فلا عجب، عندئذ، إذا أصبح هذان الأمران – ختم الوحي ونفي السلطة الروحية الوسيطة – أهم ما أزعج كل المحاولات التي سعت إلى جعل الحنيفية المحدثة توراتية محدثة أو أفلاطونية محدثة، عند الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، وخاصة في الكلام والتصوف الباطنيّيْن. فاحتالوا ما استطاعوا لوضع نظرية الإمام والولي بما هما مدركان للمعنى الباطني ووسيطان بين المعطى الطبيعي (علم الطبيعة والعالم)، والمعطى الشريعي (علم القرآن والتاريخ الديني)، والإنسان الذي ليس له هذه القدرة المصحوبة بالعصمة. لكن الحنيفية المحدثة، بما هي إسلام الفطرة الأصلية وإسلام الرسالة الخاتمة الناسخة للرسالتين السائدتين في العالم المتحضر عندئذ والمانعة لكل ادعاء للعصمة – نبوة كانت أو إمامة أو ولاية أو خلافة – منافية للتأويلات التوراتية المحدثة، ولتأويلات الأفلاطونية

(١) انظر ابن تيمية، الفتاوى، الجزء الحادي عشر، ص ٢٦٢ خاصة «وكثير من الناس يتكلم بلسان الحقيقة ولا يفرق بين الحقيقة الكونية القدرية المتعلقة بخلقه ومشيئته، وبين الحقيقة الدينية الأمرية المتعلقة برضاه ومحبته» وكذلك الرد الأقوم صفحات ٧٣ وما بعدها.

المحدثة، لأن التعامل الوحيد الذي لا يناقض ختم الوحي، ورفض السلطة الروحية الوسيطة، هو الاجتهاد النسبي في النظر والعمل، في غياب إطلاق الوحي المتصل، والحلول، والسلطة الروحية الوسيطة، إمامة كانت، أو ولاية، أو حتى فيلسوفاً ملكاً. فيتضح من هنا معنى الصدام بين التصوف الثاني وابن تيمية وابن خلدون[١] مثلاً.

لكن محاولات التخلص من الأفلاطونية المحدثة الهلنستية فلسفياً، ومحاولات التخلص من التوراتية المحدثة دينياً، انطبعت جميعاً بطابع الأفلاطونية المحدثة، وبطابع التوراتية المحدثة على الأقل من حيث جدلية المراوحة بين حديهما لا كما هما في ذاتهما، بل كما هما فيهما. لذلك، فإنه مثلما أن وحدة حديْ الفلسفة لم تكن لتحدث في المرحلة العربية إلاّ بالوصل وفرعية (المشائية والصفوية)، والفصل وفرعية (الرشدية والإشراقية)، لم يكن بوسع وحدة حديْ الدين لتحدث في المرحلة العربية إلاّ بالوصل وفرعية (الكلام البهشمي وتصوفه، والكلام الأشعري وتصوفه)، والفصل بفرعيه (الكلام الثاني والتصوف الثاني بعد الغزالي)[٢] مما أدى إلى إهمال المعنى الحقيقي للحنيفية المحدثة، لكأن ختم

(١) انظر ابن تيمية، المجلد الحادي عشر من مجموع الفتاوى، وكذلك الرد الأقوم والسبعينية؛ وانظر ابن حلدون فصول التصوف من المقدمة (وهي في الباب الأول والباب الثالث والباب السادس)، وتتعلق بالتصوف كمذهب تم ببعديه المعرفي (الباب الأول) والسياسي (الباب الثالث). أما الباب السادس فيدرسه من هذه الوجوه الثلاثة – ثم خاصة رسالته الموسومة بشفاء السائل لتهذيب المسائل التي ألحقنا بها محاولة حول العلاقة بين السلطانين الرماني والروحاني، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩١

(٢) سنحلل هذا التصنيف ونبرره فيما بعد ويكفي هنا أن نشير إلى أن المقابلة بين البهشمية والأشعرية، بما هما فرعا الاعتزال المائل إلى التشيع، والمائل إلى التسنن، لا تعني أن الكلام قبلهما لا يعنينا، ولا أن الكلام غير الاعتزالي بهذا المعنى لا يهمنا، بل هو فقط يفيد بأننا نشتغل بالنواة المحركة. كما أن المقابلة بين ما قبل الغزالي وما بعده سيأتي تعليلها، ويكفي أن نشير إلى أنها، فضلاً عن كونها مسلّماً بها من مؤرخي الكلام (ابن حلدون مثلاً، المقدمة، الباب السادس، فصل علم الكلام)، تعبر عن أمر لا ينكره أحد. فسيطرة الكلام الأشعري المتفلسف وسيطرة التصوف الباطني المتفلسف، أصبحت من سمات القرنين الثاني عشر والثالث عشر في المشرق والمغرب الإسلاميين.

النبوة ونفي السلطة الروحية وما ينتج عنهما من البديل منهما - أعني الاجتهاد في علم الطبيعة وفي علم الشريعة لم يأتيا صريحين في المدونة الإسلامية.

وبذلك ظلّت فلسفة الفطرة في النظر والعمل، ودين الفطرة في العمل والنظر، أو بصورة أدق علم الطبيعة والعمل به الاجتهاديان، وعلم الشريعة والعمل به الاجتهاديان من الأمور الحادثة على هامش الأنساق الفلسفية والكلامية والصوفية التي صار لها طغيان السلطان الروحي الوسيط، وكاد ينهي كل معنى للحنيفية المحدثة، كما يحاول إثباته ابن تيمية في النظر، وابن خلدون في العمل.

إن تنسيب الدين للعلم والعمل تنسيبه الذي ينتج عن ختم النبوة ونفي السلطان الروحي الوسيط جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل اجتهاديان غنيان عن الإطلاق، ويكفي فيهما إعمال العقل بحسن نية خلقية وكفاءة علمية في المعطيين الطبيعي والشريعي، بما هما آيتا الحكمة الإلهية، والإطلاق الفلسفي للعلم والعمل الذي ينتج عن وضع الميتافيزيقا والميتاتاريخ عند من تبناهما من الحركات المتطرفة جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل لَدُنِيان غنيان عن الاجتهاد، ويكفي فيهما عصمة الولاية أو الإمامة أو الاتصال بالعقل الفعال. فصار العلم والعمل مستندين إلى سلطة روحية مطلقة لها القدرة على إدراك باطن الطبيعة وباطن الشريعة - وهما شيء واحد أو هكذا صارا - بعد رسائل إخوان الصفا.

والغريب أن الفلسفة، بهذا الإطلاق، قد أدت إلى ضرورة السلطة الوسيطة أو الكنيسية المعصومة، وهو ما حدث في الأفلاطونية المحدثة التي أصبحت لمقتضى التطرف الشيعي باطن الشرع في الكلام الباطني[1]، وأن الدين، بهذا التنسيب، قد أدى إلى نفي

---

(١) الباطنية نوعان.

* الباطنية بما هي عَلَمٌ يطلق على الإسماعيلية خاصة، وهي لا تصح إلاّ على الغلاة من الشيعة التي وضعت نظرية المطابقة المطلقة بين الشكل الديني والمضمون الفلسفي فجعلت منه عقيدة إخوان الصفا، التي وحدت جميع الأديان في شكلها العقدي السياسي وجميع الفلسفات في مضمونها الأفلاطوني المحدث، ودعت إلى تكوين دولة الأخيار. ولعلّ الدولة الفاطمية هي ذروتها السياسية، ومضمون التعليم الذي يشرف عليه الدعاة هو ذروتها العقدية =

الكنيسة المعصومة، ووضع الاجتهاد، وهو ما حدث في الحنيفية المحدثة التي أصبحت لمقتضى التطرف السني ظاهر الشرع في الكلام الظاهري[1].

فكيف سيكون الأمر الذي يوجد بين هذين الحدين المتقابلين تقابل الباطنية والظاهرية؟ وكيف سيلتقي هذان الحدان في النهاية التقاء عجيباً يجعل الظاهرية تصبح ذروة الباطنية[2]؟

إذا أدركنا أن الإطلاق الفلسفي في الأفلاطونية المحدثة وفي حديها، بعد أن أصبحت مضمون الكلام الباطني، ليس إلاّ ثمرة لواقعية الكلي النظري والعملي

= * الباطنية بما هي صفةٌ عامة تشمل جميع المذاهب التي تجعل الشريعة ذات باطن لا يدركه إلاّ الإمام المعصوم، وهذا يصح على جميع فرق الشيعة، بل هو الخاصية الأساسية للتشيع، إذ هو الأساس العقدي للحاجة إلى الإمام. فلو كانت الشرائع غنية عن السلطة الروحية المعصومة القادرة على إدراك الباطن الخفي عن غيرها، لما أصبح للإمامة أي معنى ولأصبحت الشيعة سنية، ولتصور مثلها الإمامة من المصالح الدنيوية الاجتهادية المعتمدة على البيعة. لذلك كانت أهم حجج ابن خلدون في الرد عليهم – في المقدمة وشفاء السائل – هي نفي هذا الأساس: نفي الباطن ومن ثم حاجة القرآن إلى السلطة المعصومة المؤولة.

(١) الظاهرية، نوعان كذلك:

* اسم عَلَمٌ أطلق على الظاهرية العملية بلغة ابن رشد وتتعلق بالظاهرية الفقهية، أعني ظاهرية الأحكام الفقهية ونفي القياس الفقهي، ولهذه الظاهرية فرعان مشرقي، ويمثله مؤسس المذهب الظاهري خاصة، ومغربي ويمثله ابن حزم خاصة.

* خاصة عامة تتعلق بمعاملة الكتاب والحديث معاملة أي نص لا يتضمن باطناً يحتاج إلى سلطان معصوم لفهمه، فيكون وسيطاً بين المؤمن والنص. وهذه الخاصية تعمّ جميع فرق السنة، وهي تتجاوز المسألة الفقهية إلى المسألة النظرية – وهذه الظاهرية لا تنفي القياس في الفقه، ولعلّ أحسن ممثل لها أحمد بن حنبل والمذهب الحنبلي عامة، وابن تيمية خاصة.

(٢) أعجب ما في هذا اللقاء أن ابن حزم، وهو المشهور بالظاهرية، ألّف رسالة في اللاهوت لا يمكن، إن صحت نسبتها إليه، أن تكون إلاّ من جنس الموقف الصفوي حيث ينقلب الشرح النصي الظاهري لنظرية الخلق إلى ذروة الباطنية (رسالة الرد على الكندي الفيلسوف وتوابعها، تحقيق إحسان عباس، مكتبة دار العروبة القاهرة ١٩٦٠، صفحات ١٨٩ إلى ٢٣٥). كما أن مميزات النسق الأكبري الأساسية هي تحويل الشرح النصي الظاهري للقرآن ألفاظاً وحروفاً – إلى ذروة الشرح الباطني – أي إن باطنية ابن عربي هي في الواقع فهم القرآن فهماً نصيّاً وسنعود إلى إثبات ذلك في الفصل المتعلق به (III. ٣ و ٤).

حيث التقى الطبيعي الفلسفي والشريعي الديني، فتأسست السلطة الروحية بما هي سلطة تسود الدولة وتشرع للعلم وللعمل، فإننا سنفهم أن التنسيب الديني في الحنيفية المحدثة وفي حديها، بعد أن أصبحت مضمون الكلام الظاهري، ليس إلاّ ثمرة واحدة لم تحدت إلاّ لنفي هذه الواقعية، والسلطة الروحية المستندة إليها، ولتحرير العلم والعمل من سلطان الميتافيزيقا الفلسفية والميتاتاريخ الديني ليصبحا مشرعين لذاتهما في تاريخية الإنسان العامل والعالم.

لكن ما حدث بالفعل هو أن الحنيفية المحدثة قد وجدت نفسها في كماشة: فكها الأول الأفلاطونية المحدثة، وفكها الثاني التوراتية المحدثة. فأصبحت صراعاً فلسفياً للتخلص من الأفلاطونية المحدثة، وصراعاً دينياً للتخلص من التوراتية المحدثة، مما جعل العلم والعمل، بما هما نشاطان تاريخيان اجتهاديان، متراوحين بين التجميد الأفلاطوني المحدث في واقعية الكلي الطبيعي، والتجميد التوراتي المحدث في واقعية الكلي الشريعي، نسقين سائدين في الحضارة التي استمرت بعد الإسلام، والدعوة إلى التحرُّرِ منهما الواردة في مضمون الحنيفية المحدثة وظرف سعيها إلى تحقيق الدولة المادية والرمزية الموافقة لها. لذلك اعتبرنا الفلسفة العربية والكلام العربي مسعَيَيْن للتخلص من الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة لنقل الفكر من واقعية الكلي الطبيعية والشريعية إلى اسمية الكلي الطبيعية والشريعية الاسمية. التي اكتملت عند ابن تيمية في مجال النظر، وعند ابن خلدون في مجال العمل.

وإذن فتاريخ الفلسفة العربية والكلام العربي هو تاريخ محاولات التخلص هذه من الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة. وعندما التقى هذان السعيان، في القرن الحادي عشر، انفجرت الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة وحدّاهما، فانتقل الفكر العربي من الوصل بين حدي كل منهما (أفلاطون وأرسطو في الفلسفة، والتوراة والإنجيل في الدين) إلى الفصل بين حدي كل منهما، سعياً إلى الملاءمة بين ما بعد العلم، وما بعد العمل المطلقين والعلم والعمل النسبيين. وإدراك هذا الانفجار وعدم الملاءمة

التي أبرزناها هما اللذان انطلق منهما ابن تيمية في ردوده على الفلسفة والتصوف والكلام لوضع نظرية العلم الاسمي[(١)]، وهي التي انطلق منها ابن خلدون كذلك لوضع نظرية العمل الاسمي[(٢)].

فكيف كان العلم والعمل في المرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الطبيعة من أجل السيادة على الشريعة، أي كيف سعى هذا العلم والعمل إلى الإطاحة بما بعد الطبيعة الأفلاطونية المحدثة وبما بعد التاريخ التوراتي المحدث؟ ذلك هو مناط منزلة الكلي النظري التي سيُحددها ابن تيمية. وكيف كان العمل والعلم في الرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الشريعة من أجل السيادة على الطبيعة، أي كيف سعى هذا العمل والعلم إلى الإطاحة بما بعد التاريخ التوراتي المحدث وبما بعد الطبيعة الأفلاطونية المحدثة؟ ذلك هو مناط منزلة الكلي العملي التي سيحددها ابن خلدون.

فالفلسفة العربية كانت بما هي بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الطبيعة **ميتافيزيقا سالبة**، همها الأول تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، رغم كونها تبدو، سطحياً، عودةً إليها. وكان الكلام العربي بما هو بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الشريعة، **ميتاتاريخاً سالباً**، همه الأول تجاوز التوراتية المحدثة الهلنستية، رغم كونه، سطحياً، يبدو عودة إليها. والمعلوم أن السعي إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة، بما هو ميتافيزيقا سالبة، سيبدو عودة إلى حدَّيها الأفلاطوني والأرسطي (الصفوية والمشائية)[(٣)]، وهو في الحقيقة عودة إلى مناقشة حلول حدَّيها لمسألة

---

(١) انظر ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ودرء تعارض العقل وما يتضمنانه من نفي للميتافيزيقا النظرية التي تعود، في جوهرها، إلى وضع نظرية الماهية الواقعية مفارقة كانت أو محايثة، وعدم التسليم بأن الماهيات أمور ذاتية للأشياء، بل هي مخترعات من وضع العالم لتصنيف الأشياء حسب الغاية من علمه.

(٢) انظر ابن خلدون: المقدمة وشفاء السائل وما يتضمنانه من نفي للميتاتاريخ العملي الذي يعود، في جوهره، إلى وضع نظرية القيمة الواقعية مفارقة كانت أو محايثة، وعدم التسليم بأن القيم أمور ذاتية للأشياء بل هي من وضع الأقوياء والعصبيات الغالبة لتحقيق إرادتهم.

(٣) وكذلك الإشراقية والرشدية حيث يرنو هذا الميل إلى إحياء الحدَّين كما يتبيّن من رفض السهروردي للمشائية العربية عما فيها مما هو غير منتسب إلى الاتجاه الأفلاطوني التجريبي الباطني، ومن رفض ابن=

الكلي النظري لتخليص العلم والعمل منهما. والمعلوم كذلك أن السعي إلى تجاوز التوراتية المحدثة، بما هو ميتاتاريخ سالب، سيبدو عودة إلى حديها التوراتي والإنجيلي (الظاهرية والباطنية)[1]، وهو، في الحقيقة، عودة إلى مناقشة حلول حدَّيها لمسألة الكلي العملي لتخليص العلم والعمل منهما.

فتكون الفلسفة العربية بذلك مناقشة للميتافيزيقا، تدرجت من محاورة الأفلاطونية المحدثة إلى محاورة حدَّيها أفلاطون وأرسطو لتحديد منزلة الكلي النظري والعمل المستند إليه؛ ويكون الكلام العربي مناقشة للميتاتاريخ، تدرَّجت من محاورة التوراتية المحدثة إلى محاورة حدَّيها موسى وعيسى، لتحديد منزلة الكلي العملي والنظر المستند إليه، وهو ما يجعل الحنيفية المحدثة ثورة فكرية تبدو قد انتهت إلى العدم والسلب المطلقين، بوصفهما شرطي التخلص من واقعية الكلي الطبيعية في الفلسفة، ومن واقعية الكلي الشريعية في الدين، بحيث بات الجدل مباشراً مع الأفلاطونية والأرسطية، بتوسط نفي الأفلاطونية المحدثة، ومع الإنجيلية والتوراتية، بتوسط نفي التوراتية المحدثة، إذ إن الوسيطين المنفيين قد كانا الحجاب الذي منع الفلسفة والدين من الاستحالة إلى نشاط نظري وعملي تاريخي، غني عن الإطلاق العقلي، والإطلاق النقلي.

ولم تبرز خصائص هذه الثورة إلاّ بفضل هذا العدم الذي انتهت إليه محاولات التحديد بالوصل بين حدَّي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وبين حدي التوراتية المحدثة (موسى وعيسى)، وبالفصل بينهما، بحيث إن جوهر الصدام بين هذين النسقين والحنيفية المحدثة لم يتضح إلاّ بفضل النشاط الحي المنظر للعلم العقلي والعمل النقلي، والمانع من مواصلة الاستناد إلى هذين المابعدين الجامدين:

= رشد للمشائية العربية بما فيها مما هو غير منتسب إلى الاتجاه الأرسطي والتحريبي الظاهري بحيث صار الإشراق تطهيراً للأفلاطونية المحدثة في الاتجاه الصموي، وصارت الرشدية تطهيراً للأفلاطونية المحدثة في الاتجاه المشائي.

(١) وكذلك وسيطاهما البهشمي، وهو الاعتزال ذو الميل الشيعي، والأشعري وهو الاعتزال ذو الميل السني. ولهذه العلة يعتبر الشهرستاني أبا هاشم عائداً إلى نظرية الأقانيم المسيحية عندما وضع نظرية الأحوال. ويمكن القول، في المقابل، إن نظرية الأحوال عند الشهرستاني، بما هو أشعري، ابتعاد في الاتجاه المقابل نحو الحد الثاني الذي هو حدّ التوراتية.

ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، وميتاتاريخ التوراتية المحدثة، أعني واقعية الكلي الطبيعية، وواقعية الكلي الشريعية، بما هما ما بعد العلم والعمل اللاتاريخيين.

ذلك أن تجربة بناء المدينة أو الدولة المادية عمليّاً والدولة الرمزية نظرياً، قد كانت في القرنين الأولين من التاريخ العربي تجربة حيَّة صاحب فيها وضع نظرية العمل ممارسة العمل نفسه (أعني بناء الدولة السياسية)، ووضع نظرية العلم ممارسة العلم نفسه، (أعني بناء العلوم العربية نقليِّها وعقليِّها). فكان العمل والعلم التاريخيان حكمين على ما بعد العلم وما بعد العمل الجامدين في الفلسفة والدين، بما هما أفلاطونية محدثة وتوراتية محدثة. **وهذه المحاكمة للمابعد بالموضوع وللمذاهب بالممارسة هي الحنيفية المحدثة، إذ، كما ذكرنا، فإن القرآن يحاكم التوراة والإنجيل بالعلم والعمل كما حدثا في التاريخ، باعتبارهما خاضعين للفطرة الإنسانية التي هي الحنيفية، أو الإسلام، الذي يُنافي التهويد والتنصير.**

وبيّن أننا لن نؤرخ للانقلاب الحاصل في العلم والعمل من حيث أحداثهما، إذ إن العلوم والأعمال بما هي أحداث عديمة الدلالة، إذا لم نحدد نظرياتهما التي غيّرت ما بعدهما الفلسفي والديني، فأعطتهما معنى لم يكن لهما من قبل. ذلك أن الصدام بين عبادة الطبيعة وعبادة الشريعة من أجل السيادتين المقابلتين أي سيادة الشريعة بعبادة الطبيعة وسيادة الطبيعة بعبادة الشريعة، لم يبق صداماً فكريّاً عامّاً مقصوراً على الجدل الفكري، بل أصبح قطيعة عميقة قَدَّتْ الإسلام إلى فلسفتين في العلم والعمل، إحداهما يجمع بين تقازيحها اللامتناهية اسم التشيع، والثانية يجمع بين تقازيحها اللامتناهية اسم التسنن، وكل ما يتوسط بينهما ينشطر حتماً إلى جناحين أحدهما يميل إلى الأولى، والثاني إلى الثانية، كما كان الشأن بالنسبة إلى **الاعتزال** بما هو وساطة نظرية بينهما[١]، وإلى **الخروج** بما هو وساطة عملية بينهما[٢].

---

(١) مدلول الاعتزال: يرفض المعتزلة الحاجة إلى العصمة مثل السنة، ويرفضون التسليم بالأمر الواقع مثل الشيعة، فيذهبون بالأمور إلى غايتها نظرياً: فإذا كان الدين غنياً عن الإمام المعصوم فمعنى ذلك أن الحقائق الدينية في متناول العقل الذي يصبح البديل من الإمام المعصوم، مما يولد سلطان النخبة العاقلة في شكل كنيسة لائكية (!). وإذا كان الإيمان والعقل شيئاً واحداً، وكان بالإمكان الاستغناء عن العصمة في الأول فمن باب أولى الاستغناء عنها في الثاني، وحدة الإيمان والعقل تعني تحول العقل إلى سلطان لا يعلو عليه سلطان، ومن ثم وجوب الاحتكام إليه في الأمور الدينية جميعاً بدءاً بتطبيق مبدأ=

فالسلطان الروحاني (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الزماني (فيهما) عند السنّة، بحيث إن العمل والعلم التاريخيين مسيطران على ما بعدهما المظنون مطلقاً والراجع إليهما. والسلطان الزماني (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الروحاني (فيهما) عند الشيعة، بحيث إن العمل والعلم التاريخيين خاضعان إلى ما بعدهما المظنون مطلقاً، والذي أصبح مؤسسة سياسية وعلمية هي الدولة في بعدها السياسي والعقدي (مؤسسة الدعاة)[1]. وقد صاحب هذا الانشطار الموجب نظيرهُ السالب، فعارض الروحاني الزماني في العالم السني، وعارض الزماني الروحاني في العالم الشيعي، مما أبقى على الاتصال بين الإسلاميين، إذ صار التصوف الباطني والأفلاطونية المحدثة في بعدها الأفلاطوني (الصفوية والإشراقية) معارضين لسلطان الفقهاء الرسمي في الدولة السنية التي يغلب عليها تقدم الزماني على الروحاني (في المغرب الإسلامي خاصة، ضدّ دولة الفقهاء)، وصار التصوف الظاهري والأفلاطونية المحدثة في بعدها الأرسطي (المشائية والرشدية) معارضين لسلطان الدعاة الرسمي في الدولة الشيعية التي يغلب عليها تقدم الروحاني على الزماني (في مصر خاصة، ضد الدعوة الفاطمية).

= العدل (الذي هو مفهوم خلقي ذو بعد أنطولوجي يعود إلى عدم تناقض الإرادة الخالقة والإرادة الآمرة) على الإله نفسه. ولا غرابة فالاعتزال كان اعتزالاً للإحجام عن تطبيق مبدأ العدل (واصل) إنه ابن ساحة الجدال، وهو إذن وليد الصدام بين الزماني والروحاني في بعدهما النظري.

(٢) مدلول الخروج: يوافق الخوارج السنة في نفي الحاجة إلى الإمام المعصوم ويوافقون الشيعة في نفي التسليم بالأمر الواقع (سلطان القوة)، فيذهبون بالأمور إلى غايتها عملياً: فإذا كان الدين والسياسة شيئاً واحداً، وكان بالإمكان الاستغناء عن الإمام المعصوم دينياً، فمن باب أولى الاستغناء عنه سياسياً: وحدة الدين والسياسة تعني وحدة الكنيسة والدولة، ونفي الأول يعني عن الثانية، ومن ثم فإما الديموقراطية المطلقة، أو الحرب الدائبة. ولا غرابة فالخروج كان خروجاً ضدّ خضوع الثائرين على الأمر الواقع للأمر الواقع (التحكيم): إنه ابن ساحة النزال، وهو إذن وليد الصدام بين الروحاني والزماني في بعدهما العملي.

(١) مؤسسة الدعاة في الدولة الشيعية لها دوران: دور الدعوة ودور التأسيس. والدور الأول كان متقدماً على الثاني، قبل نشأة الدولة الفاطمية. والثاني أصبح متقدماً على الأول بعد هذه النشأة. ودور الدعوة ذو شكل ديني يعتمد على وسائل التأثير والإبلاغ والهداية بالوعد والوعيد. ودور التأسيس يعتمد على المضمون الفلسفي الأفلاطوني المحدث الذي صار باطناً للدين في الكلام الإسماعيلي. راجع خاصة، أعمال داعي الدعاة الكرماني وبالأخص راحة العقل، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت ١٩٨٣ (ط ٢).

ونختم هذا الفصل الذي حددنا فيه الحنيفية المحدثة بإبراز الأمر الذي بفضله سيحدث الانفجار في الفلسفة والدين للتخلص من واقعية الكلي الطبيعية (الأفلاطونية المحدثة)، وواقعية الكلي الشريعية (التوراتية المحدثة)، أعني الأمر الذي جمدته هذه الواقعية بصنفيها بوصفها سرّ التساند بين حدّي الفلسفة السائدة، وحدّي الدين السائد وبين الفلسفة والدين بما هما نسقان تجمَّدا فجمَّدا العمل والعلم وأخرجاهما عن كل حركية تاريخية بالقصد الأول. وليس الإسلام إلا الثورة على هذا التجميد المضاعف في النظر والعمل أو في الفلسفة والدين: ذلك هو مفهوم الحنيفية المحدثة.

I - واقعية الكلي الطبيعية عند أفلاطون وأرسطو:

١ - **واقعية الكلي النظري**: فالتسليم بواقعية الكلي النظري، في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، جعل علم الطبيعة الرياضي (في الأولى) والمنطقي (في الثانية) لا يستندان إلى نظرية في الرياضي والمنطقي أداتين إدراكيتين صائرتين وإلى نظرية في الطبيعي مُدْرَكاً صائراً. لذلك امتنع النشاط العلمي بما هو حركة تطويع للإدراك الرياضي والمنطقي ليلائم الطبيعي وتطويع للمدرَك الطبيعي ليلائم الرياضي والمنطقي، بل أصبح علم الطبيعة الأفلاطوني **علماً رياضيّاً خياليّاً لطبيعة خيالية**، وأصبح علم الطبيعة الأرسطي **علماً منطقيّاً خياليّاً لطبيعة خيالية**. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال النظري كميتافيزيقا نهائية.

٢ - **واقعية الكلي العملي**: والتسليم بواقعية الكلي العملي في علم السياسة الرياضي (عند أفلاطون)، والمنطقي (عند أرسطو) لم يجعلا الرياضي والمنطقي في العمل إدراكاً صائراً والسياسي مُدْرَكاً صائراً، لذلك امتنع النشاط العملي المستند إلى العلم بما هو تطويع للرياضي والمنطقي العمليين ليلائما السياسي وتطويع للسياسي ليلائم الرياضي والمنطقي. مما جعل علم السياسة الأفلاطونية **علماً رياضياً خيالياً لسياسة خيالية**، وعلم السياسة الأرسطي **علماً منطقياً خيالياً**

لسياسة خيالية. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال العملي لميتاتاريخ نهائي مستند إلى الميتافيزيقا النهائية.

وكان من الطبيعي أن يبدو علم الطبيعة وعلم السياسة الأرسطيان أقرب إلى الواقع من علم الطبيعة وعلم السياسة الأفلاطونيين. لكنهما في الحقيقة صوريان خياليان مثل نظيريهما الأفلاطونيين، وما غاب ذلك عن الأذهان إلاّ لكون صورته من اللغة الطبيعية (لا الرياضة)، ومادته من المعطى الحسي (لا العقلي). لكن مرورهما إلى التطبيق جعل الأول يعود إلى الثاني فيضع نموذجاً مثالياً للطبيعة وللدولة(١) وجعل الثاني يعود إلى الأول فيستعمل المعطيات التجريبية لصياغة نظام الطبيعة ونظام الشريعة(٢).

II – واقعية الكلي الشريعية عند موسى وعيسى:

١ – واقعية الكلي النظري: فالتسليم بواقعية الكلي النظري الشرعية جعل العلم بالوجود والعالم لا يكون إلاّ بالوحي إلى حدود الكلام المباشر، وبالإلهام

---

(١) أرسطو:

١ – كتاب السياسة، فبالإضافة إلى أن الدراسات السياسية عند أرسطو لا تقتصر على نظرية الظاهرة العملية، فإن كتاب السياسة يضع في مقالته السابعة نظرية الدولة المثالية، وبذلك يكون علم السياسة الأرسطي، حلاماً لبادئ الرأي، من جنس علم السياسة الأفلاطونية.

٢ – كتاب ما بعد الطبيعة مقالة اللام. فرغم أن آلية السماء، بما هي محرك للعالم المادي وخاصة للجزء الأدنى منه، ما دون القمر، تعدّ من العلم الطبيعي فإنها ليست من طبيعة الظاهرات الطبيعية، بل هي، رغم ماديتها أزلية غير خاضعة لمفعول الزمن. وهي إذن من جنس الأساس الميتافيزيقي الأفلاطوني.

(٢) أفلاطون:

١ – كتاب النواميس، رغم بقاء الكثير من أسس محاورة الجمهورية في النواميس، فإن تحول عالم السياسة من واضع للمشروعات العملية، إلى دارس لشروط الظاهرة العملية، ومن ثم إلى عالم للسياسة، يمثل أهم إضافة لهذا الكتاب مما يقربه من أرسطو.

٢ – كتاب طيماوس، إن محاورة طيماوس، رغم لحظة التكوين الميتافيزيقية للعالم المثيل، تستند إلى مواد مستمدة من التجربة الغفل في علم الطبيعة اليوناني: نظرية العناصر الأربعة ومحيطها الخامس وكذلك الفيزيولوجيا المستندة إلى الطب التجريبي.

إلى حدود الحلول المباشر، نافياً بذلك الإدراك العلمي رياضياً كان أو منطقياً، لأن المدرَك، بما هو وحي أو إلهام شرعي لا يعلم إلاّ **بالاصطفاء**، وليس هو آية في متناول الإنسان بما هو إنسان، مما يؤسس للكنيسة النظرية.

٢ – **واقعية الكلي العملية**: والتسليم بواقعية الكلي العملي الشرعية، جعل شريعة الألواح والوصايا وشريعة الإلهام المؤول لها والمخلص من ظاهرها باسم باطنها أمرين لا يقبلان الإدراك العلمي بدون **الاصطفاء**، وليس هما آية في متناول الإنسان بما هو إنسان، مما يؤسس للكنيسة العملية(١)(٢).

لذلك كان لا بدّ لمثل هذه النظرية أن تجعل علم الطبيعة (علم التكوين) وعلم الشريعة (الألواح والإلهام)، من خصائص بعض المصطفين بالاتصال الخارجي إلى حدود الكلام المباشر، والاتصال الباطني إلى حدود الحلول. أما بقية البشر فهم بحاجة إلى وساطة المصطفين للمعرفة النظرية والعملية، لكونهم خاضعين لمجرى

(١) الاصطفاء والكيستان النظرية والعملية: لقد مرّت نظرية الاصطفاء بمرحلتين، قبل الإسلام، هما مرحلة الاصطفاء بالوحي اللامباشر إلى درجة الخطاب المباشر بين الرب والرسول (الأحلام، الملائكة، الوسائط، ثمَّ الخطاب المباشر)، ومرحلة الإلهام المباشر إلى حدود الحلول في المسيح. ويبقى ذلك خصيصة إسرائيلية لا تخرج من شعب الله المختار. ومرّت هذه النظرية بفضل الإسلام بمرحلتين أخريين مختلفتين نوعياً عن الأوليين، رغم كونهما قد حدثتا في ترتيب معكوس من حيث الشمول: فالنبوة والرسالة، بما هي اصطفاء بالاتصال غير المباشر بين الإله والبشر أصبحت تعم الإنسانية، وليست خاصة بشعب مختار (فلكل أمة رسول منها بلسانها والرسول الخاتم لجميع الأمم). ثم الاصطفاء المباشر ويخص الشيعة، وبعض المتصوفة الباطنية. وقد اعتمدوا فيه على الإلهام إلى حدود الحلول في ذرية علي أو في بعض الأقطاب من المتصوفة. وبيّنٌ أن هذا الفهم الثاني ابتعاد عن الفهم القرآني وعودة إلى الفهم التوراتي والإنجيلي لمنافاته ختم الوحي أولاً والعبودية ثانياً.

(٢) وإذا لم تكن هذه الوظيفة واضحة في مؤسسة بيت الحكمة المأمونية، فإنها واضحة بما لا يحتاج إلى تنويه في مؤسسة دار الحكمة ودعاة الدعاة في الدولة الفاطمية وفي النظاميات، فيما بعد، في الدولة السلجوقية، رغم خلو هذه الأخيرة من مزاعم مؤسسة دعاة الدولة الفاطمية. لكن المؤسسة الحقيقية التي تؤدي هذه الوظيفة أو التي لها القدرة على أدائها، من حيث التأثير في الرأي العام الشعبي وليس من حيث الاجتهاد العلمي، هي بدون أدنى شك النظام الصوفي بزواياه وإخوانياته ومسالك التأثير والنفوذ السحري، والروحي لدى الطبقات الشعبية. وقد اعتمد جلّ الغزاة على هذه السلطة منذ الصليبيين والمغول إلى الاستعمار الفرنسي والإنجليزي. وقد صارع ابن تيمية وابن خلدون هذا السلطان.

الطبيعة ولمجرى الشريعة خضوعاً خارجياً يقيهما من الأسرار الـتي لا يعلمهـا إلاّ الوسطاء بالوحي والإلهام، وهي إذن – العلم والعمـل، المعرفـة النظريـة والمعرفـة الشرعية – ليسـت اجتهـاداً إنسـانياً لفهـم آيـتي الإلـه الطبيعيـة والشـرعية فهمـاً مباشراً، كما تدعو إلى ذلك الحنيفية المحدثة بعد ختم الوحي الـذي لم يعوضـه لا عصمة الإمام ولا النظام الكنسي ولا لدُنيه علم المتصوفة، بل اجتهاد علماء الأمة وإجماعهم.

فكيف يمكن فهم هذا التوافق بين واقعية الكلي الطبيعيـة في الفلسـفة بحدَّيها وواقعية الكلي الشّريعية في الدين بحدَّيه، كمـا يبـدو في نتائجهمـا؟ **وكيـف يمكـن للحنيفية المحدثة أن تتخلص منهما؟ وهل تبقى مع ذلك للدين شرعية أم إن الدين صـار نفياً لذاته في الحنيفية المحدثـة؟** هـل يوجـد حـل آخـر غـير واقعيـة الكلـي الطبيعيـة وواقعيته الشرعية؟ هل يمكن للدين غير الإطلاق؟ أليس الإسـلام نسـخاً للأديـان لا ختماً لها؟

يقتضي حلّ هذه الإشكالات أن نجيب عن سؤالين محيّرين، حـول خصـائص الحنيفية المحدثة. **فكيف يمكن التسليم بالحاجة إلى الوحي ثم الحكم بختمه؟ وكيف يمكن القول بأن الرسالة الخاتمة هي الأولى، وأن مـا أتـى قبلهـا زمانيـاً هـو بعدهـا ذاتيـاً، ومـا يختلف به عنها تحريف لها؟** هذان السؤالان المحيران يجيب عنهما القرآن نفسه بأدلـة مستمدة مـن معطى طبيعـي، ومعطى شـريعي كلاهمـا ذو فرعـين، بوصفهمـا بفرعيهما، آيات للمشيئة الإلهية الحكيمة. فأما المعطى الطبيعي بفرعيه فهـو **نظام العالم** بنية وتكويناً **والنفس الإنسانية** بنية وتكويناً، وهما معين مدلول الفطرة. وأما المعطى الشريعي بفرعيه فهو **تاريخ الإنسانية** بنيـة وتكوينـاً، **والقـرآن الكريـم** بنيـة وتكويناً وهما معين دالُّ الفطرة[١].

---

(١) ما المقْصود بدليل الفطرة ومدلولها؟

١ – ما معنى كون العالم والنفس مدلولاً للفطرة؟ المقصود هنا أنهما يؤلفان المرجع المدلـولي. أي إن ما يفاد بالفطرة ويدرك بالاحتهـاد لـه مـا يواريـه أو يحققـه كوجـود عيـني في النفـس وفي العـالم .(Référent du signifié) =

وتسعى الأدلة جميعاً إلى إبلاغ الخبر النظري إلى الإنسان بما هو إنسان وليس إلى المصطفين لتأسيس الأمر العملي. والخبر النظري يتعلق بذات الله وصفاته، وبذات الإنسان وصفاته، والأمر العملي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الذاتين من خلال تنظيم حياة الإنسان في الكون.

فأي معنى لهذا، إذا قُرن بختم الوحي، ونفي الحلول؟ وأي معنى لكون الرسالة الخاتمة هي عينها الرسالة الفاتحة؟ هل يعني ذلك أن الإنسان بلغ مرحلة الرشد فصار غنياً عن السلطان الروحي الوسيط بينه وبين آيات المشيئة الإلهية؟ **أليس الاستدلال بالأدلة التي تجعل الإعجاز نظام الوجود عالماً ونفساً وتاريخاً وقرآناً، وليس خَرْقَهُ، من العجائب التي تجعل هذا الدين دين نهاية الأديان، باسم فطريتها، وتقدمها على التهويد والتنصير والتمجيس؟**

٢- ما معنى كون التاريخ والقرآن دالاً للفطرة؟ المقصود أنهما يؤلمان المرجع الدالّي، أي إن ما يفيد الفطرة وينبهُ إليها بالاجتهاد له ما يوازيه كوجود عيني في التاريخ والقرآن اللذين يحققانه (Référent du signifiant).

وإذن فالدليل والدالُّ، هنا، نعني بهما المرجعين الدالّي والمدلولي، وليس الدال والمدلول بما هما كليان غير عينيين. ولشرح ذلك، فالمعلوم أن الدال والمدلول، في علم اللسانيات، ليسا أمرين عينيين، بل هما – بلغة منطقية – أمران مجردان مثل مفهوم المجموعة أو الصنف. ففي علم الفونولوجيا (Phonologie) الحروف (بما هي حدود وغايات)، ليست أصواتاً عينية، بل هي خاصة مجردة بمجموعة من الأصوات العينية لها نفس الدور في تغيير مدلول الوحدة الدنيا الدالة، لذلك كانت الفونولوجيا غير الفونتيك، وكانت الدلالة غير الإشارة (Signification - Designation).

لكن خاصية العالم والنفس أنهما يمثلان مدلولاً مرجعياً مدلولياً أي إنهما يتميزان بالْمَدْلولية والْمُشارية معاً. فالمشار إليه، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاورة للْمُشارية، ومن ثم الجامعة بين المشارية والمدلولية. لذلك قلنا إنهما مرجع مدلولي للجمع بين المشارية والمدلولية. كما أن التاريخ والقرآن يتميزان بكونهما دالا مرجعياً دالياً، أي إنهما يتميزان بالدالية والْمُشيرية معاً. فالْمُشير، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاوزة للْمُشيرية، ومن ثم الجامعة بين الْمُشيرية والدالية، لذلك قلنا إنهما مرجع دالي يجمع بين الْمُشيرية والدالية.

وبذلك تكون الفطرة متعينة كمرجع دالي في القرآن والتاريخ وكمرجع مدلولي في النفس والعالم. فيحدث التشاكل بين هذه التعينات الأربعة بوصفه الأمر الخامس، الذي هو كونها آية على فعل يتعداها جميعاً، هو فعل الإله الخالق والمشرع.

فهل يعني ذلك أن الإسلام أعادنا إلى الكلي الطبيعي بديلاً من الكلي الشريعي، حيث أصبحت الفطرة، بما هي جوهر الدين، متقدمة على الأديان المحرفة لها؟ ذلك أنه لا يخلو الأمر من القول بأن الرسالة المحمدية، بما هي حنيفية محدثة نافية لواقعية الكلي الشريعي باسم الفطرة، قد عادت إلى واقعية الكلي الطبيعي، فتكون الفطرة هي الطبيعة الإنسانية بما هي كلي واقعي، كما حددته الفلسفة، أو أن الإسلام حل وسط بين واقعية الكلي الطبيعي المفارق للطبيعة والمحايث للإنسان (أفلاطون) أو المحايث للطبيعة والمفارق للإنسان (أرسطو)، وبين واقعية الكلي الشريعي المفارق للطبيعة والمحايث للإنسان (عيسى)، أو المحايث للطبيعة والمفارق للإنسان (موسى)، **فيكون الإسلام بذلك جامعاً بين نتيجتي إصلاح الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، أعني بين الحل الأفلوطيني والحل المحمَّدي؟**

ولكن، عندئذ هل يبقى لختم الوحي ونفي الحلول ولنظرية التحريف في الأديان المتوسطة بين الإسلام بداية والإسلام غاية، هل يبقى لذلك أدنى معنى؟ **إذا كان التهويد والتنصير طارئين على الفطرة، فمحرفين للرسالة القائلة بها، فهل يمكن أن يكون الإسلام توفيقاً بينهما، في حين أن طبيعته تلك تعني أنه شطب لهما أو، على الأقل، لما يضيفانه إلى الفطرة فيفسدانها به؟** فكيف يمكن عندئذ أن ينتسب الإسلام إلى الشجرة التوراتية والإنجيلية، وأن ينفي ما تتضمنانه تاريخياً؟ وكيف يمكن أن تعتبر الفطرة، وهي طبيعة، أمراً شرعيّاً؟ فهل اتحدت الطبيعة والشريعة؟

لا يمكن أن يكون نفي واقعية الكلي الشريعية بمعنييها التوراتي والإنجيلي عودة إلى واقعية الكلي الطبيعية بمعنييها الأرسطي والأفلاطوني. فالمنفي ليس الكلية الشريعية ولا الكلية الطبيعية، بل هو الواقعية الكلية. ومعنى ذلك أن هذا النفي ليس عودة إلى أحد المنفيين ولا وسطاً بينهما، بل هو نفي للأمرين معاً، وتأسيس لحل جديد هذه صفاته: **فختم الوحي ونفي الحُلول يضعان حدّاً للأساس الذي استند إليه السلطان الروحي للمصطفين**[1]**، فيؤسسان للعلاقة المباشرة في النظر**

(١) انظر ابن خلدون شفاء السائل: ((وقد كنا بيّنا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطاب الشريعة وأن لها ظاهراً وباطناً في أوائل المقدمة)). (ص ٧٤).

والعمل الطبيعيين والشريعيين بين الإنسان والمعطيين ببعدي كل منهما، (العالم والنفس، والتاريخ والقرآن) دون سلطان مطلق يعود إليه الفصل بين الحق والباطل في المعرفة النظرية والعملية عدا ضمير العامل والعالم بما هو إنسان مجتهد، أي إنسان كان[1]. وزوال السلطان المطلق الفاصل بين الحق والباطل في العلم والعمل، يعني فقدان الكلي للواقعية الطبيعية والشريعية، وصيرورته مجرد اجتهاد إنساني قابل للتغيير بحكم الاجتهاد العلمي والعملي. لا وجود لمؤسسة يحل فيها الإلهي، ولا وجود لمسيح حلّ فيه الإله. فهل يبقى بعد ذلك من معنى للدين؟ هل هو دين علماني؟

نفي واقعية الشريعي ينسّبه، ويؤسس للاجتهاد العملي، ونفي واقعية الطبيعي ينسّبه ويؤسس للاجتهاد النظري، اجتهاد العلماء غير المعصومين بالطبع لفهم الشريعة والطبيعة، بما هما آيتان، تلك هي المنزلة الوحيدة للمعلوم والمعمول الذي تتمثل كليته، غير الواقعية، في الإجماع الاجتهادي وهو دائماً إجماع مؤقت، لكونه اجتهاداً إنسانياً: ذلك هو جوهر الإسلام المحمَّدي، بحسب تناسق مباديه وطبيعة الحنيفية المحدثة بما هي ثورة روحية جامعة بين النظر الطبيعي والعمل الشريعي الاجتهاديين.

* * *

(١) لذلك كان أول مبادئ الإسلام فعلاً لا يكون إلاّ شخصياً، أعني الشهادة بمعنييها، أي: نشهد ونعبر عما نشهد بكلمة الشهادة.

الفصل الرابع

منزلة الكلي في الكلام الوصلي

تبيّن إذن أن تعقيل شكل العلوم النقلية وتنقيل مضمون العلوم العقلية أدّيا، بالضرورة، إلى موقفين متقابلين، في طرفي المعادلة الكلامية والصوفية، أولهما استمد معقولية المضمون النقلي مما ظنه باطناً له، أعني المضمون العقلي للعلوم العقلية (الكلام والتصوف الباطنيان)، والثاني استمد معقولية الشكل العقلي من معقولية الشكل الذي تكون خلال تعقيل العلوم النقلية (الكلام والتصوف الظاهريان). وإذن فالشيعة المتطرفة والسنّة المتطرفة حسمتا المشكل بإطلاق، فلم يبق عندهما مجال للالتقاء إلاّ بالصدام المطلق، إذ إن معنى التبني الأول هو حصر معقولية المضمون عامة في معقولية المضمون العقلي للعلوم العقلية، ومعنى التبني الثاني هو حصر معقولية الشكل عامة في معقولية الشكل العقلي للعلوم النقلية. **وهما تبنيان يفيدان، بالضرورة، أن الشكل النقلي هو الشكل الوحيد الذي يعترف به الكلام والتصوف الباطنيان (العلم اللدني والعصمة)، وأن المضمون النقلي هو المضمون الوحيد الذي يعترف به الكلام والتصوف الظاهريان (القرآن والسنّة)، وهو ما أدى إلى جماد الشكل عند الأولين وجماد المضمون عند الثانين، وتحولهما إلى حزبين سياسيين لا غير، همهما العمل السياسي أكثر من النظر العقلي.**

فكيف سيتم الخروج من هذا المأزق الذي انتهى إليه حدّا الوضعية النظرية في الكلام والتصوف، بحكم تعقيل العلوم النقلية شكلاً وتنقيل العلوم العقلية

مضموناً؟ كيف سيتم اللقاء بين حصيلة التجربة التي عاشها الفكر العربي خلال تكوين العلوم النقلية تكويناً أهلياً، وحصيلة التجربة التي عاشها خلال استيعاب العلوم العقلية الحاصلة بَعْدُ، وذلك في مستوى المابعد الفلسفي والديني المؤسس لهذين الضربين من العلوم؟ يقتضي تجاوز هذا المأزق الناتج عن الحسم السريع لمسألة المعقولية الشكلية والمعقولية المضمونية للمعرفة عامة تجاوزاً حقيقياً وجود وسيطين بين الحدين الحاسمين حسماً سريعاً، يكون همهما الفكري منصبّاً على مسألة المعقولية المضمونية ما هي؟ ومسألة المعقولية الشكلية ما هي؟ **وقد وجدنا في فرعي الاعتزال، بعد التفرع الحاصل عن قطيعة ابن أبي علي وربيبه معه، أعني أبا هاشم وأبا الحسن، ضالتنا، إذ هما صاحبا الصياغة النهائية لفرعي الكلام الاعتزالي ذي الميل الشيعي غير المتطرف (أبو هاشم) وذي الميل السنّي غير المتطرف (أبو الحسن) اللذين تقدما نشأةً على الصياغة الفعلية الأولى لأنساق الفلسفة العربية، فكانا وسيلة اللقاء وسببه بين ما بعد العلوم النقلية (كلام أبي هاشم وأبي الحسن) وما بعد العلوم العقلية (نسق الفارابي[1] ونسق إخوان الصفا[2]).**

ذلك أن المحاولة البهشمية كانت متميزة بالسعي إلى حل مسألة المنزلة التي يشغلها الكلي النظري في نسق يجعل مضمون العلوم النقلية عقلياً (نظرية الأحوال)، وكانت المحاولة الأشعرية متميزة بالسعي إلى حل مسألة المنزلة التي

---

(١) إن الوجود السلبي للكلام في نسق الفارابي لا يكاد يخلو منه كتاب من كتبه بجميع أصنافها، وخاصة المنطقية والعملية. وهو أمر لا يحتاج إلى إثبات. لكن الوجود الإيجابي هو الذي لا يكاد يقبل به أحد، خاصة والفارابي قد بالغ في التشنيع على الكلام تشنيعاً جعله يعامل المتكلمين معاملة أفلاطون للسوفسطائيين. وسنرى، في الباب الثاني من هذه الرسالة الدور الرئيسي الذي أداه الكلام في الحلول الفارابية لمسألة منزلة الكلي، وهو دور صاغه المؤلف المجهول لكتاب المثل الأفلاطونية في هذه العبارة البليغة: «فالتأويل (تأويل الفارابي نظرية المثل) صلح من غير تراضي الخصمين» المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار العلم - بيروت (بلا تاريخ) ص ٨١

(٢) الحضور السالب للكلام في رسائل إخوان الصفا كذلك لا يحتاج إلى إثبات. فلا تكاد رسالة تخلو من الإشارة اللاذعة إلى المتكلمين، وخاصة الرسائل الناموسية والمنطقية. لكن الدور الإيجابي للكلام في نسقهم هو الذي لا يكاد يعترف به أحد. وهو ما سنحاول دراسته، في الباب الثاني من هذه المحاولة، خاصة وقد أصبح مضمون الرسائل، مع بعض التحويرات، مضموناً للكلام الباطني وللتصوف عامة.

يشغلها الكلي النظري في نسق يجعل شكل العلوم النقلية عقلياً (نظرية لا شيئية المعدوم). والمعلوم أن نظرية الأحوال هي السند الذي تحتاج إليه نظرية شيئية المعدوم، لكي تصبح منطقية، ونفي شيئية المعدوم هو السند الذي تحتاج إليه نظرية الصفات لكي تصبح منطقية. الأولى تحتاج إلى إصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الذات الإلهية، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطبقة على الموجودات. والثانية تحتاج إلى إصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الموجودات، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطبقة على الذات الإلهية. **وبصورة أدق فإن الأولى تحتاج إلى علم ربوبية يلائم علم الطبيعة، والثانية تحتاج إلى علم طبيعة يلائم علم الربوبية كما نبينه.**

وجوهر الإشكال، في قضية اللقاء بين المابعد الديني والمابعد الفلسفي، يتمثل في كيفية الانتقال من مساءلة الوحي باسم العقل سعياً إلى تعقيل مضمونه، وكيفية الانتقال من مساءلة العقل باسم الوحي سعياً إلى تنقيل شكله إلى صياغة هاتين الإشكاليتين صياغة فلسفية خالصة. فيصبح البحث الأول بحثاً في شرط **عقلانية** المضمون النقلي، ويصبح البحث الثاني بحثاً في شرط **عقلانية** الشكل النقلي. والشرط الأول هو نظرية الأحوال التي بدونها تفقد شيئية المعدوم علة قيامها في ذات الله. والشرط الثاني هو نظرية لاشيئية المعدوم التي بدونها تفقد نظرية الصفات الموجبة علة قيامها في ذات الله. وبذلك لن يبقى التساؤل الكلامي مساءلةً للوحي باسم العقل أو مساءلةً للعقل باسم الوحي وكأنهما أجنبيان أحدهما عن الآخر، بل يصبح تساؤلاً في نسق واحد يبحث عن عدم تناقضه.

وما كان ذلك ليحصل لو بقيت ثنائية المصدر، إذ لا يكون التناقض، عندئذ مبعث إشكال: كيف التوفيق بين مفهوم الذات الإلهية الخالقة، والذات العالمية المخلوقة بحيث يلائم أبو هاشم بين تعطيل الأولى والتمييز بين الماهية والوجود في الثانية (وهو مدلول شيئية المعدوم)؟ ويلائم أبو الحسن بين تعطيل الثانية (وهو مدلول نفي ثبوت غير الموجود ومعنى نفي شيئية المعدوم) والإثبات في الأولى

(وهو مدلول الصفات الموجبة)؟ كيف السبيل إلى تغيير نظرية الربوبية لتلائم علوم العقل الطبيعية؟ وكيف السبيل إلى تغيير نظرية الطبائع لكي تلائم علوم النقل الربوبية؟ **الجواب عن هذين السؤالين يعني أن الكلام أصبح على أبواب تأسيس علم الربوبية ذي المصدر النقلي الملائم لعلوم العقل الطبيعية، وتأسيس علم الطبيعة ذي المصدر العقلي الملائم لعلوم النقل الشريعية، وذلك في الحل البهشمي والحل الأشعري.**

لذلك فسيكون المسعى الأول باحثاً عن حلّ فلسفي يؤسس **للقدم الماهوي** وسيكون، بالطبع، الوجه السالب من الحل الأفلاطوني (الأحوال بما هي نظرية مثل سوالب)، وسيكون المسعى الثاني باحثاً عن حل فلسفي يؤسس **للحدوث الماهوي**، وهو بالطبع الوجه السالب من الحل الأرسطي (نفي الهيلومورفية)، **مما جعل الحلين يتقابلان تقابلاً مشاكلاً للحلّين الأفلاطوني والأرسطي ولكن بصورة سالبة، لكونه تقابلاً حول الموجود بما هو شريعي لا بما هو طبيعي.**

إن انقسام الكلام الاعتزالي، الذي ظلّ، قبل قطيعة أبي هاشم وأبي الحسن، مراوحاً بين الشيعة والسنة، إلى مدرستين معتدلتين واضحتي الانتساب إلى هذه أو تلك بحكم جاذبية حدَّيها المتطرفين، هو الذي ولّد الصيغة الكلامية التي حاورتها الفلسفة في مرحلة نشأتها، فصارعتها صراعاً حدّد منزلة الكلي النظري والكلي العملي منزلتهما التي ندرسها في هذا الفصل، بما هي منزلة كلامية صرفه ستحدّد المنزلة الفلسفية بالإضافة إليها خلال صدامها معها والسعي إلى البديل منها[1] دون نجاح يذكر حسب ابن رشد[2].

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت ص ١٦٥ - ١٦٦: نظرية الإيجاد المستمر السينوية ومقابلتها بنظرية الخلق المستمر الأشعرية.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٢: «... لا في كتب ابن سينا وغيره من الفلاسفة المحدثين الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً »، أو ص ٢٤٦: ((وهذه كلها (نظرية الفيض) خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين. وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم (الفلاسفة القدامى). وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلاً عن الجدلي. ولذلك بحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية».

حددنا مدار الانقسام الاعتزالي: **إنه مساءلة الوحي باسم العقل وإخضاع الأول للثاني، ومساءلة العقل باسم الوحي وإخضاع الأول للثاني، انطلاقاً من الغاية التي انتهى إليها تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية، في نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة.** والجامع بين المساءلتين هو طبيعة المعقول النظري (الكلي النظري) الذي يمكن أن نطبقه على القدرة الإلهية بما هي مشيئة خالقة، وطبيعة المعقول العملي (الكلي العملي) الذي يمكن أن نطبقه عليها بما هي مشيئة مشرّعة. وتتضح العلاقة بين هذه المساءلة بقطبيها، ومسألة الكلي في وجهيها النظري والعملي بعد أن بلغت المساءلة درجة الصياغة النظرية التي تُخَوِّل لها اللقاء مع الفلسفة بما هي محدِّدة لهذه المنزلة في تأسيسها العقلي للعلوم العقلية عند الفارابي وإخوان الصفا من منطلق غير كلامي، على الأقل، في رأيهما.

فكيف تتنزل مسألة الكلي بدقة وتحديد في هذين الكلامين الساعيين إلى فهم مضمون العلوم النقلية بمساءلة معقوليتِهِ، وإلى فهم شكل العلوم العقلية بمساءلة معقوليته؟ الأساس الأول الذي ستُحدد علاقة المنزلة الكلامية للكلي بالمنزلة الفلسفية فيما بعد، والذي سيُشيع الوضوح والتناسق في المباحث الكلامية التي تبدو عديمة الوحدة والنظام، هو هذا التقابل الإبستمولوجي الذي تُرجم ربوبياً في شكل تقابل حول النموذج التفسيري لطبيعة الإله الخالق ولطبيعة العالم المخلوق من خلال النموذج التفسيري لطبيعة مفعولي الخلق (الكلي النظري) والأمر (الكلي العملي)[1]. ذلك أن المضمون القرآني الخبري يدور حول هاتين

---

(١) ولَمّا كان الهدفُ ليس البحث في الأصل الذي استمد منه علمُ الكلام منزلةَ الكلي التي يستند إليها، بل هو ما يربط بين المنازل الكلامية فيما بينها، ثم بينها وبين المنازل الفلسفية التي حددتها الأفلاطونية المحدثة العربية، فإننا اخترنا، عن قصد، عدمَ مناقشة الفرضية الساعية إلى ربط ما يتميَّز به الكلامُ عن الأفلاطونية المحدثة بالمدرسة الرواقية وذلك، أولاً: لأننا لو اهتممنا بالمصدر التاريخي للنظريات، لأصبح هذا المصدرُ هدفنا، لا بِنْيَة علاقاتها؛ وثانياً: لو اهتممنا بغير المصادر الواردة في تَبادُل التُّهَمَ بين الكلامِ والفلسفة، لأصبح الهدفُ امتحان التُّهم، وليس تحديدَ دورها في منزلة العلوم النظرية والعملية؛ وثالثاً: لأن الكلامَ ليس مطلبَ بحثنا، بل هو مجرَّد عامل من عوامل المنزلة التي تحددت للكلي، خلال اللقاء الصدامي بين مدارس الكلام ومدارس الفلسفة؛ وأخيراً: فإنَّ جميع المنازل فُهِمَت إمَّا من منظار أفلاطوني مُحْدَث، أو حنيفي محدث، في تاريخ الفكر العربي لذاته، كما نستمده من النصوص المحدّدة للكلي، في هذه الدراسة.

المسألتين (طبيعة الإله، وطبيعة المخلوق)، ومضمونه الشرعي حول السبيل إليهما (طبيعة فعل الخلق وطبيعة فعل الأمر)، بما هما وسيطان بين الذات الآمرة خلقاً وشرعاً (الإله) والذات المأمورة خلقاً وشرعاً (الإنسان)، وميثاق رابط بينهما مع ما ينتج عن شرط التعاقد - عقداً وتنفيذاً - من ضرورة اتّصاف المرسَل إليه والمتعاقد بصفتيِ العلم والحرية.

تبدو البهشمية والأشعرية[1] متفقتين على أن الخلق والأمر الإلهيين يكونان عن عدم وأن للإله قدرة، بما هو خالق وآمر (هي ذاته أو صفة ذاته) فاعلة، لكنهما، بحكم التقابل الذي ذكرنا، يفترقان حول منزلة العقل والغائية بالإضافة إلى هذه القدرة. فهل القدرة خاضعة للعقل والغاية، أم أنها فوق العقل والغاية؟ **ولكيلا يكون هذا الاختلاف عاماً، علينا أن نشير إلى أن العقل والغاية المتقدمين على القدرة الإلهية أو المتأخرين عنها هما المقصود بمنزلة الكلي النظرية وبمنزلته العملية. فالعقل الذي يَحُدُّ فعل القدرة الخالقة هو كون الأشياء لها ذوات وليست تكون كيفما تشاء الإرادة، أو ليس لها ذوات فتكون كيفما تشاء الإرادة. والغاية التي تَحُدُّ فعل**

(١) ومعنى ذلك أننا نخرج الكلام المتقدم على أبي هاشم وأبي الحسن من دائرة اهتمامنا، وذلك لأننا نبحث في حالة الكلام الأخيرة المساوقة لحالة الفلسفة الأولى عند اكتمال نسق الأول وابتداء نسق الثانية، أي إن استقرار الكلام الوسيط بين الباطنية والظاهرية لم يتم إلاّ بعد هذا التفرع، داخل الكلام الاعتزالي وبحكم جاذبية الطرفين الباطني والظاهري، إلى بهشمية وأشعرية، وهو تفرع كان مداره منزلة الكلي النظري (هل للأشياء ذوات متقدمة على وجودها أم ليس لها) والكلي العملي (هل للأشياء قيم ذاتية لها أم لا) وعلاقتهما بالذات الإلهية وطبيعة صفاتها أو أحوالها، إذ عندئذ أصبح ما بعد العلوم النقلية عاماً في الحالتين لا يقتصر عليها بل يقدم نفسه ما بعداً للعلم عامة نقلياً وعقلياً بما هو نظرية في الكلي النظري والكلي العملي الذي تستند إليه معرفة الطبيعة (الكلي النظري) ومعرفة التشريعة (الكلي العملي). وفعلاً فقد كان ذلك قد تمّ عندما شرع الفارابي في وضع نسق المشائية، وعندما شرع إخوان الصفا في وضع نسق الصفوية.

وإذا كنا قد وضعنا فرضية الانشقاق داخل الاعتزال إلى اعتزال متشيع واعتزال متسنن، فقد يكون ذلك، مع بعض التجوز، مستنداً إلى فرضية ابن تيمية الذي يرجع القدرية (الاعتزال خاصة) والجبرية (بعض الأشعرية خاصة) إلى مصدر واحد عادة ما يعتبر مصدر الاعتزال، هو الجهمية التي تقدم الإرادة الخلقية أو الكونية على الإرادة الأمرية أو الدينية: (ابن تيمية، الرد الأقوم ص ٧٣، وكذلك رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، الفتاوى XI ص ١٥٧ - ٣٧٢).

الإرادة الآمرة هو كون الأشياء لها غايات أو قيم وليست لمجرد إرادتها. وذلك هو جوهر المقابلة بين البهشمية والأشعرية في النظر والعمل.

ولولا الجمع بين نظرية الخلق وهذه المساءلة لما اختلف المقصود بالعقل والغاية في الكلام عنه في الفلسفة، ولصارت منزلتا الكلي الكلاميتان متمايزتين تمايزَ المنزلة الأفلاطونية عن المنزلة الأرسطية، إذ إن الكلي النظري والكلي العملي إذا لم يكونا بحاجة إلى ذات خالقة تتقدم عليهما، فإنهما يكونان واقعيَّيْن بإطلاق(١). **لذلك فسنرى كيف يؤدي التحديد الكلامي لمنزلة الكلي بصنفيه دور الأصل السالب في التصوير الشمسي بالإضافة إلى المنزلة التي له عند الفلاسفة، بما هي مستمدة من أفلاطون أو من أرسطو في النسقيْن الصفوي والمشائي، مع تعذر التطابق مع الأصل السالب ومع النسخة الموجبة.**

ولنبدأ بالحل البهشمي الذي نستمده من مصدرين أساسيَّيْن(٢) ينتسبان إلى الصياغة النهائية للكلام عند القدامى، محاولين التركيز على تحديد الروابط المنطقية بين عناصر الحل، دون الاهتمام بجزئياته المنفصلة بعضها عن البعض(٣). ذلك أن هذه الجزئيات لا يعود أغلبها إلى أبي هاشم، بل هي حصيلة الأجيال المتقدمة عليه وحصيلة التقارب والتباعد بين الحلول المنتسبة إلى المدارس الكلامية

---

(١) لأن الكليات عندئذ تكون إما فوق العقل الإلهي الذي يفعل بها ويفعل على منوالها، أو بمجرد شرط لكونها ما هي بوصفه واحداً منها (أفلاطون)، أو دون العقل الإلهي، قائمة بغيره بإطلاق وهو لا يعلم عنها شيئاً (أرسطو)، وليست كما هو الشأن هنا: إما إضافية إلى القادرية (المقدور عليه) أو عديمة الوجود بإطلاق (لا شيئية المعدوم).

(٢) إذ لم يبق من أعمال أبي هاشم إلاّ ما ينسبه إليه تلاميذه في أعمالهم وخاصة غير المباشرين منهم مثل القاضي وأبي راشد راجع مقالة: المعدوم والموجود صفحة ١٨٨ هامش عدد ٧. R.M. FRANK, AL MA DUM WAL MAWJOUD in Mclanges. Mideo n° 14, 1980 pp. 185-210

(٣) بمعنيي الانفصال: عرض كل مذهب على حدة (مثال الاعتزال، الأشعرية إلخ...)، أو عرض كل مسألة على حدة (مسألة الفعل الإنساني، أو الصفات، أو العدل إلخ...)، وذلك تسليماً بأن الوحدة النسقية لا تعود إلى التاريخ (المذاهب كما تحددت وتشكلت) ولا إلى الموضوع (المواقف المختلفة من نفس المسألة) بل هي ما نسعى إلى اكتشافه من وحدة عميقة للكلام ككل بصرف النظر عن التقابل المذهبي والموضوعي، مما هو ما بعد العلوم النقلية الساعية إلى اكتشاف منزلة للكلي تتجاوز المقابلة بين النقلي والعقلي، فتصبح قابلة للصدام والحوار مع الفلسفة.

المختلفة[١] . **فمسألة شيئية المعدوم** ليست من وضع أبي هاشم[٢] ، ومسألة المعاني والتعطيل أو التنزيه كذلك أعم حتى من الاعتزال.

ما هو منسوب إليه قبل أي آخر غيره هو نظرية الأحوال، والدور الذي أدته في حلّ مسألة الكلي وانطباقه على الذات الإلهية في علاقتها بمسألة الصفات، وانطباقه على ذات المخلوقات في علاقتها بمسألة شيئية المعدوم. والمصدران اللذان نعتمد عليهما يتوفر فيهما شروط كثيرة يتطلبها مسعانا الهادف إلى دراسة مسألة الكلي في علاقتها بما بين الكلام، من حيث هو ما بعد العلوم النقلية، والفلسفة، من حيث هي ما بعد العلوم العقلية، من تفاعل لتحقيق «مابعد» جديد للعلم عامة يتجاوز الفصل بين العقلي والنقلي[٣] . فهما متعاصران ومعاصران لاكتمال النسق الفلسفي، وأحدهما للبهشمية والثاني عليها، أعني العلمين، **القاضي عبد الجبار الهمذاني**[٤] **وعبد القاهر البغدادي**[٥] .

---

(١) وهو ما يجعل النسق الكلامي، بطابعه المؤلف من أنساق جزئية متحادة ومتضادة، متداخلة ومتحارحة، متضمناً بالنسبة إلى كل مسألة أو مفهوم على الأقل وجهين متقابلين لعملية حلها أو تحديدها وذلك في العامل المتساوق (Synchronie) والمتوالي (Diachronie).

(٢) وهي لا تنتسب إلى أي واحدٍ باعتبارها متدرجة المضمون. فإذا كان مضمون الشيئية هو المعلومية فقط أو المذكورية فهذه تعم الاعتزال والأشعرية، وإذا أضيف إليها، مضموناً، كل ما يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه كان خاصاً بالجبائيَّيْن، وإذا أضيف ما يوجب قيام معنى به كان خاصاً بالخياط (البغدادي، الفرق ص ١٧٩ - ١٨٠). لذلك نسأل: فبأي معنى ينسبه الأستاذ فرنك إلى الشحام بصورة عامة في علاجه لمسألة الممكن؟ R.M. FRANK, AL MA DUMWAL MAWJOUD، راجع مقاله المحال عليه آنفاً (الهامش عدد ٨).

(٣) انظر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: فبعد أن قارن بين نظرية الخلق في الفلسفة المتقدمة على أرسطو وأفلاطون ونظرية الخلق في الأديان السماوية وبين ما فيها من مادية خالصة لا تسلم بالخلق عن عدم الذي ينسبه إلى أرسطو وأفلاطون، يختم بالقول: «غير أن لنا، في هذا الباب، طريقاً نسلكه يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب (مفسراً ذلك بالوظيفة الشرعية)» ص ١٠٣

(٤) القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م) شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى القاهرة، ١٩٦٥

(٥) عبد القاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

ولما كان هدفنا الأول والأخير هو منزلة الكلي في الفلسفة العربية باعتبارها حالة نموذجية، فإن مصادرنا الأساسية ستكون تلك التي تحدد ما انتهى إليه الأمر في الفلسفة بالنسبة إلى المنزلة التي حددها الكلام وكان لها فيها أثر أدّى، حسب رأي من هو على الفلسفة إلى فلسفة الكلام[١]، وحسب من هو للفلسفة، إلى تكليم الفلسفة[٢]. لذلك فإن أهم ما يعنينا في المصدرين الكلاميين هو ما اتفقا عليه، رغم تقابلهما المذهبي، أعني رأيهما في طبيعة المشكل الذي كانت مسألة الأحوال حلاً له، ودلالة هذا الحل الفلسفية. أما جزئيات مواقفهما، وقبول أحدهما للحل ورفض الآخر له فهي خارجة عن غايات البحث. فلسنا نؤرخ للمذاهب الكلامية لذاتها[٣] ولا نعتبرها بمعزل عن حركة نشوء الفلسفة.

فما هو المشكل الذي أتت نظرية الأحوال حلاًّ له؟ هل يمكن أن يكون بخصوص الموجودات المحدثة وما تتصف به من صفات؟ إذا كان الحدوث لا

---

(١) فلسمة الكلام أي حعله فلسفياً بالاستعاضة عن منزلة الكلي فيه بمنزلة الكلي الفلسفية وهذه التهمة توجه، قبل الغزالي، إلى واضعي نظرية شيئية المعدوم من خلال تأويلها تأويلاً أرسطياً (الشهرستاني؛ وتأويل هذه النظرية الاعتزالية)، وإلى العزالي خاصة بوصفه قد فلسف الكلام منهحياً عندما رفض تعاكس الدال والمدلول فبرر، من ثم دخول المنطق الأرسطي، وموضوعياً عندما أدحل الرد على الفلاسفة في الكلام: ابن خلدون، المقدمة، VI. ١٠، فصل الكلام ص ٨٣٥ – ٨٣٧

(٢) تكليم الفلسفة أي حعلها كلامية بالاستعاضة عن منزلة الكلي الفلسمية عمزلته الكلامية. وهي تهمة يوجهها اس رشد إلى اس سينا الذي فصل بين الماهية والوجود فاعتبر الثاني عرضاً للأولى: «ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة» (تهافت التهافت ص ٢٢٥). وابن تيمية الدي يسسب إليه إدحال المضمون الكلامي في الفلسفة بتأثير من الكلام عير السنّي حاصة «ولكن متأخريهم كابن سينا أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وبين ما حاء عن الرسل» الفتاوى XI ص ٢٢٨، وكذلك الرد على المنطقيين ص ١٤٣ – ١٤٤. وهده الاتهامات الصادرة عن الفلاسفة ضد المتكلمين أو العكس والموحودة بين فرق كل منهما هي المطلوب في هذا الفصل: لأننا نهتم بمنزلة الكلي في الفلسفة، ولا نؤرخ للكلام لذاته بل كما فهمه الفلاسفة العرب في تحديدهم لمنزلة الكلي.

(٣) ودلك يعني رفضنا للمسلمات المنهجية التي وضعها فرانك وهي جميعاً مسلمات سالبة: * عدم اعتبار العلاقات المتساوقة بين المذاهب الكلامية * عدم اعتبار تاريخية المفهومات * عدم اعتبار التأويلات الفلسفية التي اتخذت شكل تهم ونفيها بوصفها خاطئة * عدم اعتبار المآل الفلسفي لمنزلة الكلي فيما بعد، لكأن الكلام الأول في صيرورته ثابتاً كان منفعلاً لا غير، فلم تكن هذه النقلة لعلة فيه: راجع المقال المشار إليه سابقاً حول الموحود والمعدوم، وفيه تستشف مسلمات فرانك المنهحية هذه.

ينافي التعدد والمشاركة، فإن نفي تأليف المحدثات من موصوف وصفات متساوية الحدوث ليس ضرورياً، ومن ثم فهو لا يتطلب حلاً يقتضي الاعتراف بما يفيد أن للذات الموصوفة ماهية دون تركيب. فذلك أمرٌ الاعتزالُ غَنِيٌّ عنه لكون جميع الموجودات المحدثة مؤلفة، سواء كانت من الجمل أو من الأجزاء التي لا تخلو من الأعراض. وإذن فالأمر الذي يقتضي نظرية الأحوال لا يمكن أن يكون إلاّ تعليل استحقاق الذات الإلهية لصفاتها الأربع (قادر، عالم، حي، موجود).

وقد عدد الهمذاني الحلول المتقابلة التي برز حل أبي هاشم بالمقارنة إليها في هذا النص الحاصر لها رغم قصره: «والأصل في ذلك (كيفية استحقاق الله للصفات الأربع: كونه عالماً، كونه قادراً، كونه حياً، كونه موجوداً) أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة:

«(١) فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً، عالماً حيّاً، موجوداً، لذاته.

(٢) وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

(٣) وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هوهو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلاّ أنه لم تتلخص له العبارة، ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن العلم هو ذاته تعالى.

(٤) فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم.

(٥) وعند هشام بن الحكم، إنه تعالى عالم بعلم مُحْدَث.

(٦) وعند الكلابية، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلاّ أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى، لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

(٧) ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين»[1].

(١) الأصول الخمسة، أصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الله الصفات، ص ١٨٢ - ١٨٣

وهذه الحلول السبعة التي يعرضها القاضي حلولاً لمسألة استحقاق الرب للصفات الأربع يردها إلى خمسة حلول. فالحل الثالث (حل أبي الهذيل) يعود إلى الأول ولا يختلف عنه إلاّ بطول العبارة، أي إن الهمذاني يعتبر عبارة **عالم لذاته** مواطئة المعنى لعبارة **عالم بعلم هوهو**، نافياً أن تكون «بعلم» تعني أن للاستحقاق علّةً غير الذات هي «العلم»[1]. والحل السادس يعود إلى السابع ولا يفصل بينهما إلاّ عدم تجاسر ابن كلاب ووقاحة الأشعري، للترادف المعنوي بين الأزلية والقدم وحياد اللفظ الأول ودلالة الحافة المعنى الثاني (وهو ما يعلل عدم التجاسر اللفظي عند الأول والوقاحة اللفظية عند الثاني). فلم يبق إذن إلاّ حلاّن اعتزاليان، **الأول والثالث** وهما حلٌّ واحدٌ تم الحل **الثاني**، أعني حل أبي هاشم، ثم حلان سنيان، **السادس والسابع** وهما حل واحد تم الحل **الرابع** حل سليمان بن جرير، ويتوسطهما الحل **الخامس** الذي قال به هشام بن الحكم.

ولما كان هذا الحل الخامس يزيل المشكل من أصله، فإنه يخرج من دائرة الإشكال، إذ إن العلة الحادثة للصفة القديمة، فضلاً عن تناقضها، تجعل الذات الإلهية من جنس الذوات العالمية الجسمية، لا تخلو مثلها من الأعراض[2].

لذلك لم يبق أمامنا إلاّ حدّا الحل السنّي، وحدّا الحل الاعتزالي والبنية المتماثلة رغم تقابل الاتجاه بين كلا الحلّين:

* فالثنائي الأول، الاعتزالي، يبدو منتقلاً من **الوحدانية المطلقة** إلى إدخال ما يشبه **التعدد** في الذات الإلهية: إذ إن المقابلة بين الاستحقاق **بالذات والاستحقاق «بما هو عليه في ذاته»** وهي مقابلة أبقى عليها الهمذاني ولم يحاول ردّها إلى

(١) لو كانت عبارة «بعلم هوهو» تعني أن «بعلم» تفيد صفة العلم لكان أبو الهذيل صفاتياً. ودلك هو دليل القاضي في إرحاعه حل أبي الهذيل إلى حل الجبائي الأب إد قال: «ألا ترى أن من يقول إن الله عالم بعلم (أي الصفاتي)، لا يقول إن العلم هو ذاته» كما يقول ذلك المعتزلة أصحاب التوحيد.

(٢) فإذا كان العلم محدثاً فهو صفة محدثة لذات قديمة، وإذا كان علم الله ملازماً له لا ينفك عنه صار القديم ملازماً للمحدث. فلا يخلو الأمر إما أن يكون القديم محدثاً لعدم انفكاكه عن المحدث، أو أن يكون المحدث قديماً لعدم انفكاكه عن القديم، وكلتا الفرضيتين متناقضة.

الوحدة كما فعل مع الحلين الأول والثالث، تعني أن «**ما هو عليه في ذاته**» غير «**بالذات**». وهو ما يفيد أن الماهية منفيةٌ في الحالة الأولى، مُثْبَتَةٌ في الحالة الثانية: **فما عليه الشيء في ذاته هو ماهيته وحقيقته، والماهية والحقيقة تعني بالضرورة التركيب وعدم البساطة**[١].

* والثنائي الثاني، السنّي، يبدو منتقلاً من **تكثر القدماء إلى الوحدانية** المشوبة بما يشبه التعدد المشابه لما وصل إليه أبو هاشم، إذ إن كون المعاني المعلّلة للاستحقاق لا توصف بالحدوث والقدم ولا بالوجود والعدم يكاد يجعلها من جنس الأحوال التي هي أساس حل أبي هاشم[٢]. فالمقابلة بين المعاني الموصوفة بالقدم والمعاني غير الموصوفة - وهي مقابلة أبقى عليها الهمذاني و لم يحاول ردّها إلى الوحدة كما فعل مع الحلين السادس والسابع - تعني أن المعاني الأولى غير المعاني الثانية، وهو ما يفيد أن المنفي هو **تكثر القدماء**، وليس **التكثر في القديم الواحد**، إذا كانت علة التكثر منفياً عنها الاتصاف بالقدم والحدوث والوجود والعدم، نفيَ اتصاف الأحوال بهما.

---

(١) وتلك هي علة نفي الماهية عن الإله في الفلسفة العربية خاصة والأفلاطونية المحدثة عامة، إذ إن بساطة الواحد تقتضي عدم تأليف ذاته. والماهيات جميعاً مؤلفة من جنس وفصل يحصل، عن اجتماعهما، النوع؛ فيصبح الإله نوعاً لا شخصاً رغم التسليم الميتافيريقي بوجود الأنواع وحيدة العين المشخصة. ونفي الماهية استنتج منه الغزالي، في تهافت الفلاسفة، أحد أمرين: إما نفي الحقيقة عن الذات الإلهية أو عدم صحته وإثبات الماهية له. تهافت الفلاسفة ص ١٨٨

(٢) وقد أشار الهمذاني إلى مثل هذا التقارب بين الحلين في الصفحة ١٨٤ فقال: «فإن قيل: هذه المعاني عندنا كالأحوال عندكم. فكما أن هذه القسمة لا تدخل في الأحوال عندكم، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني. قلنا إن هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات، وليس كذلك الأحوال فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم ففارق أحدهما الآخر. والذي يدل على أن الأحوال لا تُعلم أنها لو عُلمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر. والكلام في الأحوال تلك كالكلام فيها يتسلسل إلى ما لا يتناهى من الأحوال وذلك محال. على أنكم إنْ عنيتم بالمعاني ما نريده بالحال فمرحباً بالوفاق» ص ١٨٤. والمعلوم أن ما ليس قديماً ولا حادثاً ولا موجوداً ولا معدوماً ليس بمعلوم وإن كان مذكوراً في هذه الأنفاء. وإذن فهو مثل الحال مذكور غير معلوم فصح الترحيب الذي أنهى به القاضي قوله.

لذلك، فلا عجب إذا نحن وجدنا مثل هذا اللقاء في التحديد الذي نستمده من المصدر الثاني، أعني من أحد الخصوم بعد الاستماع إلى أحد المنتسبين إلى المذهب. فالبغدادي يُنهي عرضَه لنظرية الأحوال البهشمية بالإشارة إلى هذا التقارب بين الحلين الاعتزالي والسنّي: «وقال له أصحابنا: لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحد أحوال بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عالم يوجد لا إلى نهاية؟ وقالوا له: هل أحوال الباري من عمل غيره أم هي هو؟ **فأجاب بأنها لا هي هو ولا غيره. فقالوا له: فلم أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل: إنها لا هي هو ولا غيره؟**»(١).

وما كنا لنهتم بهذا التلاقي بين الحلين لو لم يكن همنا التأكيد على وحدة المشكل وتقارب صيغ الحل، رغم تنافي مضموناتها لارتباطها بشكوك منطقية متقابلة في النسقين المتقابلين. **ذلك أن نظرية الأحوال تسعى إلى تعليل نظرية شيئية المعدوم، ونظرية «لاشيئية» المعدوم تسعى إلى تعليل نظرية الصفات.** وبصورة أدق، فإن المسار المنطقي في الحالة الأولى ذاهب من استحالة الملاءمة بين التنزيه المطلق وشيئية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الأحوال حلاً. والمسار الثاني ذاهب من استحالة الملاءمة بين التشبيه المطلق ولاشيئية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الصفات الأزلية حلاً. وهذه علة التناقض في الحالتين وعلة الحاجة إلى السعي إلى تحقيق التناسق. فإذا كان القديم، رغم وحدته، ذا صفات موجبة أزلية مثله، فإن كل ما سواه سيكون محدثاً ذاتاً ووجوداً. ومن ثم فهو، قبل وجوده، عدم محض، وإلاّ شارك الذات الإلهية في القدم بماهية ذاته المتقدمة على وجوده. **لاشيئية المعدوم هي إذن الشرط الضروري للتمييز بين المحدث والقديم ذاتاً ووجوداً.** وإذا كان ممكن الحدوث قبل حدوثه، أي في حال عدمه، شيئاً فإن إحداثه ليس عن عدم، بل عن شيء هو ذات المعدوم التي سيضاف إليها الوجود. فبم سيختلف هذا الإمكان المتقدم على الحدوث بما هو ذات رغم كونها معدومة أي غير موجودة؟ **نظرية الأحوال هي إذن الشرط الضروري للتمييز بين قدم الواجب (الذات الإلهية) وقدم الممكن (شيئية المعدوم).**

---

(١) البغدادي، الفرق، ص ١٩٦

فقدم الواجب يتميز بالأحوال الوجودية أو الإيجابية. وقدم الممكن يتميز بالأحوال العدمية أو السلبية. وهي في هذه الحالة تتقابل تقابل صفات الفاعلية وصفات الانفعالية: القادرية والعالمية والكون حيّاً والكون مُوجِداً فاعلاً – بما هي لا مشروطة ومطلقة هي أحوال القديم الواجب، والمقدورية والمعلومية والكون مُحْيا والكون موجوداً منفعلاً – بما هي مشروطة بالأولى مضافة إليها – هي أحوال القديم الممكن. والفرق بين المقدورية والمعلومية وبين الكون محياً والكون موجوداً يتمثل في أن الأوليَيْنِ تجمعان طرفي الممكن المعدوم والموجود وأن الثانيتَيْن لا تُعقلان إلاّ في الممكن الموجود. **فالمقدور عليه والمعلوم قبل إيجادهما معدومان بمعنى كونهما قابلين للإحداث والإيجاد، ومن ثم فوجودهما ليس لهما من ذاتهما. وهما يختلفان، بذلك، عن القديم الواجب الذي تكون أحواله أحوال فاعلية دائماً، وهي مثلاً القادرية والعالمية والخالقية.**

وبذلك يصبح دور الأحوال التمييز بين **الوجوب والإمكان** ضمن قدم الذوات التي، بما هي ذوات، تتصف بعدم الامتناع أو الإمكان المطلق المتفرع إلى الواجب والممكن المقيد بكونه ما ليس بواجب[1]. وذلك ما فهمه الأشاعرة من إثبات شيئية المعدوم الأنطولوجية المتعينة عند الجبائيَّيْن والعامة عند الكعبي، والمعرفية لا غَيْر قَبْلَهُ[2] ولنفيها عند من وافق السنّة من المعتزلة في هذه

---

(١) ما الشيء الذي نقسمه إلى ممتنع وممكن بمعنى غير الممتنع؟ ثم ما الذي يطرأ على غير الممتنع ليصبح بعضه واجباً وبعضه الآخر «غير – ممتنع – غير – واحب»؟ وبالمقابل مع ذلك، ما هو الشيء الذي نقسمه إلى واجب وغير واجب؟ وما الذي يطرأ على غير الواجب ليقسم إلى «غير – واجب – ممتنع»، «وغير – واجب – ممكن»؟ هل يكون جِنس هذه «الأنواع – الجهات» الوحود؟ أم هو الماهية؟ أم هو الوجود الذي يتمهى تمهيًا وحوديا، أي يتخلق إلى ماهيات موجودة؟ أم الماهية التي تتوجد توحدا ماهويًا، أي التي تتعين في مظاهرها الصورية؟ تلك هي الأجوبة التي سنراها عند المدرستين المتقابلتين في عهد الفصل الفلسفي والكلامي (III و ٤). السهروري والمتصوفة، ابن رشد والمتكلمة.

(٢) انظر البغدادي، الفرق، ص ١٧٩، حيث يحدد المراحل التالية لشيئية المعدوم الاعترالية: نفيها بإطلاق (الصالحي)، إثبات الشيئية المقصورة على المعلومية والمذكورية (الكعبي)، إثبات الشيئية التي تضيف الأوصاف التي يستحقها الشيء لذاته، بفسه وجنسه (الجبائيان)، وأخيراً إثبات الشيئية التي تضيف قيام المعاني بها، مثل الجسميّة (الخياط). وطبعاً فهذه الغاية هي التي أدت إلى تأويل شيئية المعدوم تأويلاً أرسطياً أي اعتبارها الوحود بالقوة الذي عُمّم استنتاجاً بالتراجع من الغاية إلى أساسها الذي اقتضاها أعني إثبات الشيئية المرسلة (الكعبي).

المسألة[1] . «وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهراً، وكان العرض في حال عدمه عرضاً، وكان السواد سواداً والبياض بياضاً في حال عدمهما»[2] .

فكينونة الصفات المستحقة للنفس أو للجنس الثابتة في حال عدمها، أي قبل وجودها، تعني قدم المعدوم بما هو ممكن، وقدمه بما هو ممكن يعني المعلومية والمقدورية عليه بما هي أحوال انفعالية فيه، والعالمية والقادرية بما هي أحوال فاعلية في الذات الإلهية ما دام هذا الإمكان الذاتي ليس له قيام في مادة أزلية حاملة له حمل سلب بمعنى العدم النسبي أو الحرمان في المصطلح الأرسطي. وإذن فشيئية المعدوم، بما هي أحوال انفعالية، بحاجة إلى أساس في الذات الإلهية هي الأحوال الفاعلية، مما يجعل قدم الذوات وقابلية بقائها على العدم أو نقلتها إلى الوجود (وهو الإحداث والخلق) أمراً جامعاً بين الحدين المتقابلين: **قدم الذوات المشترك بين الإله والموجودات المخلوقة، وحدوث الوجود الخاص بالموجودات المخلوقة**. لكن ما معنى العدم الذي يتصف به كل ما سوى الله من القدماء ذاتياً؟

يمكن الجواب عن هذا السؤال بالإشارة إلى ما تكلفه البغدادي لإلزام أبي هاشم بما لا يقتضيه مذهبه صراحة: «وهذا الإلزام (إلزام الجبائي الأب للخياط بقدم الأجسام) متوجه على الخياط، ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت، في حال العدم، أعراضاً وجواهر. فإذا قالوا لم تزل أعياناً وجواهر وأعراضاً، و لم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها فقد لزمهم

(١) الصالحي، الذي يوافق السنّة في هذه المسألة البغدادي، نفسه ص ١٧٩

(٢) البغدادي، نفسه ص ١٧٩

القول بوجودها في الأزل وصاروا في التحقيق إلى معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض»[1]. فعبارتا «لم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها» «والقول بوجودها في الأزل» يمثلان ما أضافه البغدادي للنظرية البهشمية (التي يشترك فيها أبو هاشم مع أبيه) حول شيئية المعدوم ليردها إلى القول بقدم العالم جواهر وأعراضاً.

فالحدوث المرادف للوجود بالنسبة إلى العالم لا يمكن أن يكون لمعنى الأعيان، وإلاّ لصارت المحدثات واجبات بالذات، ولأصبح القول بوجودها الأزلي لازماً لأبي هاشم. وإذن فالعبارة الأولى إما أنها ينقصها «على ما حدثت علة» ليستقيم المعنى، فيكون النص الملائم لنظرية أبي هاشم هكذا: «**ولم يكن حدوثها – على ما حدثت عليه – لمعنى سوى أعيانها**». وهو ما يفيد أن الحدوث يتعلق بالوجود العارض للأعيان وليس بذواتها، وذلك ما يوافق القول بأن الجوهر والعرض هما كذلك في حال عدمهما. أو هي فاضلة بكل هذه العبارة فلا يكون القسم الأخير «**ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها**» منها في شيء، لأن القول بالإمكان الذاتي في الأزل لا يعني القول بالوجود في الأزل، إلاّ إذا كانت الجواهر والأعراض، حين نقلتها من الإمكان الذاتي إلى الوجود، لا يتجدد فيها شيء. لكنها يتجدد فيها ما يضيفه الوجود إلى الإمكان الذاتي، أعني حال

(١) أيّ المادية الذرية الدهرية. فقدم الجوهر والعرض هنا يعني، بالثنائية والمقابلة، أن الأمر لا يتعلق بمفهوم القوة الأرسطي، مما يفيد بأن تأويل شيئية المعدوم بمعنى القوة الأرسطية متأخر عن تأويلها بالمعنى المادي الصرف كما يراه الدهريون من أصحاب الذرة. فكيف تمت النقلة من هذه إلى تلك؟ وهل يمكن للمذهب الذري أن يلائم نظرية تتقدم فيها الماهية على الوجود، بل حتى فصلهما المتساوق؟ ألا تقتضي نظرية شيئية المعدوم بداية النقلة من الذرية إلى الهيلومورفية؟ وهل من المصادفة أن يساوق ذلك سيطرة الأفلاطونية المحدثة على الكلام؟ خاصة إذا لم ننس علاقة أبي هاشم بفكر أرسطو الثابتة سلباً وإيجاباً كما في رد ابن الهيثم عليه (الرد على أبي هاشم رئيس المعتزلة فيما تكلم به على جوامع كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس مقدمة كتاب الأستاذ مصطفى نظيف بك، الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه، مطبعة نوري، مصر ١٩٤٢م ص ١٤) وكذلك ص ١٣٦ من كتاب الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان لأبي سعيد القلهاتي (تحقيق الأستاذ محمد بن عبد الجليل مركز الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية – تونس ١٩٨٤م).

الحصول الذي هو غير حال عدم الحصول، وهو أمر حاول الأستاذ فرانك التعبير عنه بالتفريق بين **صفة الذات** وهي مثلاً كون الجوهر جوهراً، **والصفة الذاتية** وهي مثلاً التحيز الذي يقتضيه وجود الجوهر، مما يفيد بأن الجوهر، بما هو ذات أو صفة ذات قبل وجودها، غير متحيز؛ وبما له من صفات ذاتية، فهو متحيز[١].

وطبعاً لا يمكن للبغدادي أن يتكلف ذلك إلاّ لعلّةٍ عميقة، رغم ما يُتهم به من انحياز وتعصب[٢]. هذه العلة هي أساس التفرع إلى بهشمية وأشعرية، أعني

(١) يميز الأستاذ فرانك بين صفة الذات والصفة الذاتية (R.M. FRANK, Beings and their attributes, University of N. Y, Albany 1978, chap 3 et 4, pp. 53-58) ليعبر عن أمرين ميّز بينهما أبو هاشم ومدرسته من بعده، لكن العبارة لا تبدو مساعدة له. ففي غياب مصطلح يفيد مدلول ما أطلق عليه صفةَ ذات (The attribute of the essence) الذي قابله بالصفة الذاتية (The essential atrribute) أصبح من العسير إدراك المسألة فلسفياً باسم خصوصية القضايا الكلامية. ذلك أن «صفة دات» و «صفة ذاتية» تُفيدان، في اللغة العربية، معنىً واحداً. فنسبة المضاف إلى المضاف إليه لا تختلف عن النسبة دلالةً. ومن ثم فلا فرق بين «صفة الذات» و «الصفة الذاتية»، إذ في الحالتين، يكون المقصود أحد العناصر المكونة للماهية أو الماهية كوحدة. لذلك فإن هذا التعبير، غير السعيد، قد غطّى على المسألة التي أصبحت، فيما بعد، تُصاغ فلسفياً بالمقابلة بين الذاتي واللازم، حيث يُعَدّ الأول من عناصر الماهية (التي تتألف منها الماهية: كون الإنسان إنساناً، كون الجوهر جوهراً إلخ...). والثاني من العناصر الملازمة للماهية دون أن تكون داخلة فيها وهي التي، رغم عدم دخولها في الماهية، لا تُتصور الماهية موجودة بدونها، بخلاف لوازم الوجود التي يُعقل أن نتصور الماهية بدونها (ابن تيمية، الرد على المنطقين ٦٨ – ٧٣): وهذه اللوازم التي لا تتصور الماهية موجودة بدونها هي التي سمّاها فرانك بالصفات الذاتية: مثل كون الجوهر متحيزاً.

والمعلوم أن الخلاف بين البهشمية والأشعرية يعود، بالذات، إلى إمكانية الفصل بين هذين الأمرين، أعني بين ما يعود إلى الذات بما هي ذات فقط، وما يعود إلى الوجود بما هو وجود فقط. لذلك يقول ابن فورك على لسان الأشعري: «لا يصح أن يسمَّى المعدوم ويوصف بأنه جوهر، أو عرض، أو سواد، أو بياض، أو سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الإثبات للذوات التي يتعلق نفيها بانتفاء الذوات» (المجرد ص ٢٥٤): انتفاء هذه اللوازم التي لا تُتصور الذاتُ موجودة بدونها هو عينه انتفاء الذات، وإذن فمعنى ذلك أن نفي الصفات الذاتية (كالتحيز للجوهر) نفيٌ لصفة الذات (ككون الجوهر جوهراً) بلغة فرانك، إذ إن الذات بما هي ذات غير موجودة لا معنى لها، إذ هي تبقى مجرد سلب لمقومات الذات. وهذا السلب لمقومات الذات أو لذاتية الذات، هو الذي جعلنا نصف ما عليه الذات لذاتها بما هي شيء معدوم بالمثال المسلوب. وفعلاً فهل يمكن تصور جوهرية الجوهر مثلاً دون تحيزه (والأولى صفة دات، والثاني صفة ذاتية بعبارة فرانك. فالتحيّز، بما هو لازم الذات الذي يظهر عند وجودها دون أن يكون من عناصر الذات، يجعل الجوهر ذا قيام ماهوي غني عن التحيز. فإذا كان الجوهر غنياً عن التحيز في ذاته، فيجب أن يكون كذلك غنياً عما به يكون مؤلفاً للأجسام أي عن ذاته. وإذن فالتحيز ليس قابلاً للإخراج من العناصر المكونة للذات إلاّ إذا أعدمت الذوات نهائياً.

(٢) ابن الخطيب، كتاب المناظرات، المسألة العاشرة ص ٣٩.

الفصل بين الماهية والوجود وتعالي الأولى عن الوصف بالقدم أو الحدوث اللذين لا يوصف بهما إلاّ الوجود. فإذا كانت جوهرية الجوهر وعرضية العرض، وبصورة عامة كون الشيء هو ما هو لذاته، فوق وجوده وعدمه المتصفين بالإمكان، والمحتاجيْن إلى علة موجدة لإنهاء الثاني وبدء الأول، فمعنى ذلك أن كون الشيء هو ما هو أمر لا يتصف بالوجود ولا بالعدم؛ وهو، من ثم، ثبات من جنس آخر يمكن وصفه بكونه «الماهو» المتقدم على الوجود والعدم، أو الحال الماهوي المتقدم على وجود من جنس آخر يوصف بكونه قسيماً للعدم.

وهذا الحال المتقدم، بأي شيء سنميزه عن الأحوال الإلهية، خاصة إذا قلنا بنفي الصفات في الذات الإلهية وأرجعناه هو إلى المقدورية والمعلومية اللتين لا تقومان إلاّ بفضل القادرية والعالمية؟ أفلا يصبح، الحال الماهوي عندئذ وجوداً في القادرية والعالمية الإلهيتين أو هو هما؟ ومن ثم فإن هذا المذهب لا يكون قائلاً بقدم العالم فقط، بل وكذلك بوحدة الوجود حيث يصبح وجود العالم الماهوي ليس شيئاً آخر غير القادرية والعالمية أو الوجود في القادرية والعالمية الإلهيتين، ويصبح الوجود الأدنى التالي عن الإحداث مجرد ظهور في الزمان والمكان أو تجسيمهما المادي لهما. **وبذلك يكون الشيء المعدوم، والأعيان الثابتة في العدم[(١)] والقادرية والعالمية دوالّ مختلفةً لنفس المدلول الذي يُفيد وحدةَ الوجود[(٢)] ويكون النفي، المقابل لذلك، نفياً لشيئية المعدوم وللأعيان الثابتة في العدم وللوجود في القادرية والعالمية المخالف للوجود، بما هو ظهور، دوال مختلفةً لمدلول واحد يُفيد وحدةَ الشهود، بما هي إدراك لوحدة الوجود في الذات الإلهية، وعدم كل ما عداها.**

---

(١) رسائل ابن العربي، من رسالته إلى الرازي، ص ١٢ - ١٣: حيث تكون الأعيان الثابتة في العدم هي الممكنات، وخاصة الفقرة الأخيرة ص ١٤ (عين الله: العالم).

(٢) راجع كذلك ابن تيمية، الرد الأقوم ص ٤٨: «لا تعدد عندهم ولا كثرة. ولكن يثبتون مراتب ومجالي ومظاهر. فإن جعلوها موجودة نقضوا أقوالهم وإن جعلوها ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - أو جعلوها المعينات والمطلق هو الحق - كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول: المعدوم شيء».

إن تركيزنا على هذا المرجع الثاني، عبد القاهر البغدادي، أصبح الآن واضح العلة، فهو قد أشار بدقة إلى موطن الإشكال. فما معنى تقدم كون الشيء هو ما هو أو شيئيته في حال عدمه كحال متقدمة على وجوده؟ فلو كنا في غير الوضعية القائلة بالخلق عن عدم لكانت الأمور واضحة، إذ عندئذ يكون الحال الماهوي المتقدم على الوجود الزماني والمكاني قابلاً إما للتأويل الأفلاطوني، فيُصبح مُثُلاً أتم من الوجود الزماني والمكاني، أو للتأويل الأرسطي فيصبح صُوَراً بالقوة أدنى من الوجود الزماني والمكاني بالفعل. لكننا في الوضعية القائلة بالخلق عن عدم. فأي معنى عندئذ، للعدم إذ لم يكن عدماً مطلقاً بالمعنى الأشعري (نفي شيئية المعدوم)؟ ولِمَ يقبل هذا العدم خطأً، التأويلين الأفلاطوني والأرسطي اللذين رُدَّ إليهما بالتناوب[1]؟ ذلك ما نحاول الجواب عنه في هذا

(١) وهذا التناوب الذي هو ليس بالأمر الحديث، نجده عند كبار الفلاسفة وعند أصحاب مؤلفات الملل والنحل فالمشائية، بما هي منسوبة إلى الكلام الاعتزالي (ابن رشد، تهافت التهافت ص ٢٢٥) تكون قد قصرت في البلوغ إلى مفهوم الوجود بالقوة لانطلاقها من مفهوم الشيء المعدوم. والشيء المعدوم، حسب ابن رشد نفسه، ذو علاقة بالمثال الأفلاطوني (ابن رشد، تهافت التهافت ص ٢٥٨: «وأيضاً فإن الموجود المطلق أعني الكلي أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقي، ولذلك نفى القول بموجود مطلق ولون مطلق القائلون بنفي الأحوال، وقال القائلون بإثباتها إنها لا موجودة ولا معدومة، فلو صحّ هذا لصح أن يكون الأحوال علة للموجودات»). فابن رشد إذن يربط بين نفي الأحوال الأشعري ونفي الوجود المطلق بمعنى الكلي، مما يعني أن الأحوال قد فُهمت على أنها نظرية تضع الكلي موجوداً، ومن ثم فهي من جنس الواقعية الأفلاطونية وطبيعتها عند واضعيها إذن تقتضي هذا التحرز. فالقول بأنها لا موجودة ولا معدومة الهدف منه، رفض الحل الأفلاطوني (موجودة) والحل الأرسطي (معدومة). كما أن مسكويه (الهوامل والشوامل، القاهرة ١٩٥١م ص ٣٤٣ – ٣٤٥) قد مال إلى مثل هذا التأويل الأفلاطوني ناسباً مفهوم شيئية المعدوم إلى عدم قدرة المتكلمين على وضع نظرية المثل. لكن عرض الشهرستاني (نهاية الإقدام، الفرد جيوم، القاعدة السادسة ص ١٣١ – ١٤٩ والقاعدة السابعة ص ١٥٠ – ١٦٩: الأحوال شيئية المعدوم) رجح التأويل الأرسطي الذي صار بفضل سحرية، تصوراً اسمياً للكليات عند الأستاذ عبد الرحمن بدوي (مذاهب الإسلاميين ص ٣٦١).

ومع ذلك فالتردد بين التأويل الأرسطي والتأويل الأفلاطوني ما يزال قائماً: إذ إن الأستاذ البارنصري نادر، مال إلى التأويل الأفلاطوني، بخلاف الأستاذ بدوي:

= A. Nader, le système philosophique - des Mo (Tazila,Beyrout 1956)

الفصل من خلال الربط بين نظرية الأحوال ونظرية شيئية المعدوم وتأويلاتهما الفلسفية التي حددت منزلة الكلي في الفلسفة العربية، من منطلق كلامي أدى فيه التقابل البهشمي - الأشعري الدور الرئيسي.

فالمعدومات الأشياء، بما هي إمكان ذاتي للأشياء التي يصيّرها فعل الإيجاد موجودة، تشترط ضرباً معيناً من وجود الكلي النظري المتقدم على وجودها والمنتقل من قسيم الإمكان الذاتي المعدوم إلى قسيمه الموجود، وذلك لئلا يكون فعل الإيجاد تحكُّماً مطلقاً فوق الغاية والعدل، أي إن فعل الخلق، بما يشترطه من قادرية وعالمية، لا يمكن أن يكون كيفما اتفق. **فمعنى كونه عادلاً وذا غاية يقتضي أن يكون مقدوره ذا طبيعة هي له من ذاته لا تعدوها القادرية، بحيث إن الذوات الممكنة لا تُعرَّف سلباً بكونها عدوماً إلاّ بمعنى أنها غير الممتنع بحكم المعقولية والغائية.**

لذلك كانت هذه الذوات المتقدمة على الوجود ماهيات لكون «**ما هي عليه**» معاني تتعلق بها القادرية والعالمية لما لها من ذاتها من إمكان ذاتي بدونه تكون ممتنعة، فلا تستطيع القادرية والعالمية التعلق بها. وهذه المعاني بما هي مقدور عليها ومعلومة، أو مشروطة بهما، ممتنعة التصور بدون كلي نظري لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، لكونهما ضربين من ضروب تعيُّنه، في ثانيهما يُعَدُّ معدوماً، لكونه فاقداً لما يضيفه الوجود للإمكان الذاتي من الحصول والفاعلية، وفي أوَّلهما يُعد موجوداً، لكونه واجداً لما يضيفه الوجود لهذا الإمكان الذاتي من الحصول والفاعلية[1].

- أما الأستاذ الجابري (نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة ص ٢٢٨ - ٢٣٧) فقد ألح على الطابع الكلامي للمسألة رافضاً التأويليين الفلسفيَّيْن وخاصة التأويل المشائي عند الشهرستاني، وهو محق في ذلك، إذا كان القصد رفض الإرجاع المانع من إدراك مصدر المنزلة الاعتزالية للكلي. لكنه جانب الصواب في ظنه المسألة الكلامية عديمة العلاقة بمنزلة الكلي الوجودية حصراً لها في مجرد الإلزام الجدلي السطحي بين المتكلمين.

(١) ذلك هو المعنى الحقيقي لكلمتي موجود ومعدوم قبل أن يصبح لهما المعنى الاصطلاحي الفلسفي بعديه المعرفي (موجود: معلوم، ومعدوم: غير معلوم) والوجودي (موجود: ثابت، ومعدوم: غير ثابت). راجع لسان العرب في مادتي وجود وعدم: أين يتضح أن الموجود والمعدوم أصبحا عَلَمَيْن على الثروة والفقر. ولعلّ علاقة الوجود والملكية كمفهومين (l'Être et l'Avoir) متناسبين اجتماعياً=

ولكن لِمَ وصفنا هذه الذوات الممكنة، بما هي معدوماتٌ أشياء لها من ذاتها إمكان الماهيات النظرية التي لم تصر بعد موجودة، بأنها مُثُلٌ سوالبُ بالمقارنة إلى المثل الأفلاطونية؟ هل يعني ذلك أن المقارنة بالْمُثل ضرب من العبث، أم أن **معنى العدم** في الشيئية المعدومة هو الذي يجب التركيز عليه، بخلاف ما وجَّه إليه النقدُ الأشعري الاهتمامَ، أعني **معنى الشيئية فيها**؟ إن الصيغة **«شيئية – المعدوم»** قد تكون حاسمة لصالح هذا التأويل وضد الأول. ولكن، لَمّا كان إثباتُ **الشيئية** للعدم يبدو معارضاً للخلق عن عدم، فلعله هو السرُّ في تغليب هذا الفهم. أما إذا كان القصد هو إبراز **العدمية** في الشيء لذاته، فلعل الفهمَ، عندئذ، يتجه نحو إثبات الحاجة إلى الأساس الربوبي الذي يستند إليه الإمكان الذاتي، لكي لا يبقى معدوماً. **إذا كان إثبات الشيئية للمعدوم قد يُنقص من قادرية الإله، أفلا يكون إثبات العدم للشيئية دليلاً على حاجتها إليها؟** إذ حتى لو قابلنا بين الوجود الثابت المطلق والعدم المطلق، فإن هذا العدمَ، بما هو غيرُ الوجود الثابت المطلق، يَثْبُتُ له الغيريةُ المطلقةُ معه، فيصبح، بهذه الصورة، ذا **ذات ثابتة هي عدم كونه الوجود الثابت**.

ولما كان هذا العدم المطلق، لا يفقد عدميتَه المطلقة، حتى ولو أعطاه الوجود المطلق، بما يجود عليه به من وجوده، وجوداً حادثاً، فإنه يبقى، مع ذلك، عدماً، لكونه لم يصر وجوداً مطلقاً **فيكون العالم بذلك هذا الجودَ من الوجود المطلق المخالط للعدم المطلق**، أي الممكنَ الذي يُصبح حاصلاً[1]. إذ كيف لما ليس له من

= قد حددت هده الدلالة الحقيقية للكلمتين. وبَيّنٌ أن استعمال المفردات ذات المدلول التجاري والاقتصادي في اللغة الدينية والفلسفية العربية من الأمور التي يعسر أن تعرب عن بال أحد. فالأدوات التجارية (الميزان والمثقال والسجلات)، ومفهومات البيع والشراء والمقايضة والربح والخسارة في تقويم الأفعال من المصطلحات الدينية الرمزية. وكلمة جوهر وعرض من المصطلحات المالية والاقتصادية التي أصبحت مصطلحات فلسفية أو دينية إلخ...

(١) وهو معنى عبارة ابن عربي المشهورة: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». وكذلك المقابلة بين وجهي الأشياء إلى ذاتها (عدم) وإلى الله (وجود) عن الغزالي: مشكاة الأنوار، راجع لاحقاً III. ١ و ٢

ذاته إلاّ قابليةُ الحصول أن يحصلَ؟ وكيف لما يحصل ألاّ يكون له من ذاته حاصِلِيَّتُهُ؟

إذا نظرنا إلى عدم الحاصلية الذاتية وجَّهنا اعتبارَنا إلى العدم في الشيء، وإذا نظرنا إلى قابلية الحصول وجَّهْناه إلى الشيئية في العدم. لذلك قلنا إن الذوات، بما هي ممكنات، مُثُلٌ سوالب، لأن المثل الأفلاطونية تتمتع بالوجود الحق اللامشروط، وهي إذ توجد الوجود الحاصل حسياً ومادياً، تنزل من الوجود التام إلى الوجود الناقص أو من الوجود إلى العدم، بخلاف الحالة هنا. فالذوات الممكنة عدومٌ، وهي تصير موجوداتٍ بحق؛ والْمُثُل موجوداتٌ بحق، وهي تصير عدوماً. النقلة من وجود المثال الماهوي إلى العدم العالَمي – الزماني المكاني – نقلةٌ من الفعل المطلق إلى الفعل المشوب بالقوة، إن صحّ التعبير بالمصطلح الأرسطي[١]؛ والنقلةُ من إمكان المعدم الماهوي بما هو شيء، إلى الوجود العالمي – الزماني والمكاني – نقلةٌ من القوة المطلقة إلى القوة المشوبة بالفعل. **أفلا يعني ذلك**، التقابل التام بين سلم الشَّرف الأفلاطوني (بين المثال والممثول) وسلم الشَّرف الاعتزالي (بين الشيء المعدوم والموجود)؟ إذ في الحالة الأولى يكون الحاصلُ من فعل الخلق، لو سلَّمنا بوجوده، دونَ النموذج الذي حاكاه الخالق؛ وفي الحالة الثانية، يكون الحاصلُ من فعل الخلق أسمَى منه، **إذ إنه حقّق له شرط الظهور الفعلي لمقتضيات ذاته التي انتقلت من الاقتضاء الإمكاني إلى الاقتضاء الحصولي**[٢].

(١) والواقع أن مسار الفكر الأفلاطوني كان مضاعفاً. فهو بالتنازل أدخل العدم في الوجود (محاورة السوفسطائي لتأسيس مشاركة المثل والحمل المنطقي) والتعدد في الواحد (محاورة البارميندس لنفس الغرض) وبالتصاعد أدخل الواحد في المتعدد (محاورة الفيلاب لنفس العرض) والوجود في العدم (محاورة طيماوس لنفس الغرض). ومعنى ذلك أن الفصل بين المبدأ الصوري الخالي من كل مادة والمبدأ المادي الخالي من كل صورة يقتضي البحث عن الحل، إما بإدخال المادة في الأول بالتنازل، أو إدخال الصورة في الثاني بالتصاعد. ولا بدّ في الحالتين من الثنائية المبدئية.

(٢) إن اعتبار الماهوي دون الوجودي، أو اعتبار النقلة من الأول إلى الثاني صعوداً وليس نزولاً في السلم الوجودي، رغم رفض مفهوميْ القوة والفعل، يَنْقُلُنا نهائياً من الأفلاطونية ذات التصور التنازلي من تمام المثال إلى نقصان الممثول إلى ما يقابله تماماً، وهو التصور التصاعدي من نقصان المثال إلى تمام الممثول. والماهوي غير الراجع إلى القوة الأرسطية، بما هو إمكان، يجعل المصدر الكلامي للأفلاطونية المحدثة الجرمانية بتوسط التصوف أمراً واضحَ الثبوت، خاصة إذا طابقنا بإطلاق بين نفي الأفلاطونية والأرسطية معاً، واعتبرنا الماهوي الممكن من جنس آخر لا يُرَدُّ إلى المثال بما هو معدوم، ولا يُرد إلى=

ألا يعني هذا أن السر في ذلك هو معيار المشاكلة بين الشاهد والغائب، حيث يكون فعل الخلق قد قيس على الصناعة الإنسانية التي يتقدم فيها التصور على الإنجاز وكلاهما يشترط معلومية الْمُتَصوَّر والمقدورية عليه المضافتين إلى عالمية المتصوِّر وقادريته؟ لذلك فإنه ما كان لمثل هذه الأشياء المعدومة أو الْمُثل السوالب أن تكون ممكنة لو لم تستند إلى تغيير جذري للنظرية الاعتزالية في طبيعة الذات الإلهية. **لا بدّ لهذه النظرية أنْ تفعل مع الواحد الاعتزالي الناتج عن التنزيه والتعطيل المطلقين ما فعله أفلاطون مع الواحد البارميندي**(١)**، فتضع نظرية تُدخل العدمَ في الوجود والكثرةَ في الوحدة.** وذلك هو دور نظرية الأحوال المطبقة على الذات الإلهية أولاً، والمعمَّمة على غيرها من الذوات، بعد ذلك.

وفعلاً فالأشياء العدومُ، لكونها ليست مُثُلاً موجبة، لا توجد بذاتها؛ وإذن فهي بحاجة إلى ما تقوم به كإمكان ذوات ليس لها من ذواتها إلاّ قابليةُ الوجود والعدم. وهذا الأمر الذي ستقوم به، أو بحكمه، هو أحوال الذات الإلهية أو الـ «**لِما هُوَ عَلَيْهِ بذاتِهِ**»، من حيث إنها لها القادِرية والعالِمية. وقد غيَّب هذا الأمر توالي العدم والوجود على الذوات الممكنة، بما هي ذواتٌ، فأبعدها عن الأحوال التي لا تُوصف بالعدم ولا بالوجود(٢). ولكن، إذا أخذنا مفهوم الحال، في دلالته

= القوي بما هو ماهوي. راجع في ذلك فصل أفلاطون من تاريخ الفلسفة لهيجل (محاضرات في تاريخ الفلسفة جـ ٣، الفلسفة اليونانية الترجمة الفرنسية، فران وخاصة ص ٤٠٧ – ٤٢٩: قيمة الفلسفة ومدلول المثال وخلود النفس ومعنى الكلي الذي يتعين).

(١) انظر أفلاطون، السوفسطائي، ٢٤١ – ٢٤٥ هـ: إثبات الحاجة إلى إدخال العدم على الوجود في الواحد البارمينيدي.

(٢) فإمّا أنَّ للذوات المعدومة بما هي ذوات أي بما هي «ما هي عليه بالذات» أحوالاً مثل الذات الإلهية، إذا كانت الأحوال ذاتية لما هي أحوال له، أو أنها عديمة الأحوال. وعندئذ، تصبح الأحوال غيرَ ذاتية لما هي أحوال له، ومشروطة بالوجود، فتكون الأحوال مقتضاة للذات بعلة الوجود. لكن كون الأحوال لا تُوصف بالوجود ولا بالعدم يجعلها غَنيةً عن هذا الشرط، فتكون ذاتيةً لذاتية الذات، وهي إذن نفسُ الأمر يُعتبر من وجهه الفاعل عند الإله، فتكون العالِمية والقادِرية حالاً عليها الذات الإلهية، وتكون المعلومية والمقدورية حالاً عليها الذات المعدومة. وفعلاً فالمعلومية والمقدورية المنسوبة إلى الذات المعدومة تبقى لها حتى عند وجودها، وهي إذن حال لا تُوصف بالوجود ولا بالعدم، بمعنى كونها بمعزل عنهما لثبوتها فيهما معاً؛ وصيغة المفعول فيها لا تعني أنها مفعوله؛ بل وجودها فقط هو المجعول عند الإحداث.

اللفظية الخالصة، كان مدلوله «**نهاية الماضي وبداية المستقبل**»[١]، أي نفي التعاقب بما هو حد، أو أن لا يتوالى فيه، تعاقُباً، العدمُ والوجودُ، بما هما قسما الإمكان، بل يتساوقان بإطلاق؛ وهو إذن، «**كغاية – حد**» للتطابق بين القسيمين أو «**كحد – غاية**» لهما في تقاربهما الذي يجعل نهايةَ العدمِ تُطابِقُ بدايةَ الوجود، حالٌ مُطلَقٌ خارجَ الزمان، وفوقَ التغيُّر، ولا يختلف في شيء عن كون الأمور «**هي – ما – هي – لا – لعلة – بإطلاق**».

وتلك اللحظةُ هي لحظةُ المطابقة بين الحالِ كحال والماهوي اللازماني. فما يكون الحال عندئذ؟ أليس هو كون «الماهو – عليه – بذاته» يقتضي الـ «كونه – لا – أحد – مما – هو – عداه»؟ «الماهو – عليه – بذاته» حتى إذا قيل عن الرب فهو يعني الكون «لا – أحد – مما – هو – عداه»، وهو مطابقة الذات لذاتها أو المحايثة الذاتية، حيث يتطابق «الكون – ما – هو – عليه – بذاته» و «الكون – لا – أحد – مما – هو – عداه» تطابقاً لا يَصِحُّ وصفُه بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، ولا بالمعلوم ولا بالمجهول، لكونه شرطَ الوجود والعدم، والحدوث والقدم، والجهل والعلم، كأحوال متعاقِبَة. فيكونُ الحالُ محايثةَ الذات لذاتها.

وعندئذ نفهم تدخل نظرية الحال في المواضع الثلاثة التالية: «فأثبت الحال في ثلاثة مواضع: **أحدها**: الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها؛ **والثاني**: الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصّاً بذلك المعنى لحال؛ **والثالث**: ما يستحقه لا لنفسه، ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال. وأحوجه إلى هذا السؤال معمر في المعاني[٢]»[٣]. فالموضع الأول يؤسس استحقاق الصفة للموصوف بها لنفسه بالحال التي عليها الموصوف. ومعنى ذلك أن استحقاق الإله لصفاته الأربع، مثلاً، المؤسس على

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ٨٥

(٢) ويعني البغدادي أن الحال البهشمي يستهدف التخلص من التسلسل اللامتناهي الذي تقتضيه نظرية المعاني التي وضعها معمر: والربط بين التسلسل في نظرية المعاني والتسلسل في الحركة والسيلان نجده واضحاً في مقالات الأشعري الفقرتان ٤١ و ٤٢ ص ٥٥

(٣) البغدادي، الفرق، ص ١٩٥

«كونه – ما – عليه – في ذاته» يعني استحقاقه لها للحال التي هو عليها. وإذن فـ «ما – الشيء – عليه – في ذاته» والحال التي هو عليها شيء واحد يقال إيجاباً في الحالة الأولى، وسلباً في الحالة الثانية، **إذ يعني مفهوم الحال التي هو عليها نسبةَ ذاتِه إليهِ أو نفيَها عَنْ غَيْرِه**: «ما عليه ذاته» الذي له هو «حاله التي هو عليها». وهذه النسبة إلى الذات هي نفيُ النسبة إلى غيرها، وهو شرط الحمل الذاتي للذات على ذاتها، إذا لم تكن مصحوبةً بالغيرية، أي إنها لو كانت وحدها لاستغنت عن كل الحدود ولامتنع أن يكون لها «ما – هي – عليه»[1].

والموضع الثاني يؤسّس استحقاق الصفة لمعنى بحال جعلته يختص بذلك المعنى. فالمعنى الذي لأجله كانت الصفة لا يعلّل الاستحقاق إلاّ لاختصاصه بالموصوف. واختصاصه بالموصوف يؤسّسه «حالٌ عليها – الموصوف – المختص – بذلك – المعنى». وهذا يطابق، في الفلسفة الأرسطية، معنى الأعراض الذاتية التي لها أساس في الماهية، دون أن تكون منها، مثل كون مجموع الزوايا في المثلث الإقليدي مساوياً لقائمتين. وهذا المعنى الذي يعود إليه الوصف والذي هو ليس «لما – عليه – الذات». هو ما عليه حال العرض الذاتي للذات أي الوسائط المعللة للحمل بين الذات والعرض الذاتي الذي لا يُنسب إلى الماهية[2]. **وهذا هو النوع الثاني من الحال.**

والموضع الأخير يؤسّس استحقاق الصفة لا على الذات، ولا على معنى، بما هما حالُ ما عليه الذات أو ما عليه أحد أعراضها الذاتية، بل بما هو عرض غيرُ

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول ص ٢٣٨: «وقال قائلون الباري عير الأشياء والأشياء عيره لنفسه وأنفسها. والقائل بهدا القول الجبائي». وبيّن أن أبا الحسن يتحدث عن رأي زوج أمه، وليس عن ابنه أبي هاشم. ولو أخذنا القول وأضفنا إليه «لما – هو عليه – لذاته» عوضاً عن «لنفسها» و «لما – هي – عليها – لذاتها» عوضاً عن «وأنفسها»، لأصبح النص دالاًّ على التلازم بين «الهوهو» و «العيرية» في هدا القول، وذلك بالنسبة إلى الذات الإلهية وذوات الأشياء المعدومة والموجودة، أي ذوات الأشياء العالَمية قبل إحداثها، وبعده.

(٢) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الدال ٣٠، ١٠٢٥ ٣٠ أ ٣٠ – ٣٢: «ويُفهم العرض كذلك بصورة أخرى. إنه ما له أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه، مثلاً بالنسبة إلى المثلث، خاصةً، مجموع الزوايا المساوي لقائمتين».

ذاتي. وهنا فقط نجد عبارة «دون غيره»، إذ لا وجه لاختصاصه غير واقعة الاختصاص غير المعلوم بحال الذات، ولا بحال أحد أعراضها الذاتية[1] . **ولعلّ هذه هي الحالة الوحيدة التي يصح فيها اعتراض مُعَمَّر،إذا اعتبرنا الموضعيْن الأوليْن قابلين لأن يُردّا إلى الموضع الأخير. فإذا نفينا نظرية الأحوال، واعتبرنا العللَ لا متناهيةً للاتناهي السيلان الأبدي بين الوقائع اللاثابتة، يكون تسلسلُ التعليل مُحاكياً لتسلسلِ السيلان، ويكون نفيُ الذوات بما هي ذوات ماهِيات ثابتة، وما ينجر عنه من نفي للأعراض الذاتية، ومن ثم لكل ضرورة أنطولوجية، وحمل علمي مستند إليها.**

ومما يُثبت المدلول الأنطولوجي المنطقي الذي ننسبه إلى هذه المواضع الثلاثة الدحض الذي أنهى به البغدادي عرضه: «وقال أصحابنا: إن علمَ زيدٍ اختُص لعَيْنِه، لا لكَوْنِه عِلْماً، ولكون زيدٍ [زيداً]، كما نقول: إن السوادَ سوادٌ لعينه، لا لأن له نفساً وعيناً»[2] ، إذ لا يمكن أن يكون الأمرُ أوضح ممّا هو عليه في هذه الفقرة: فـ «لا لكونه علماً ولكون زيد»، و «لا لأن له نفساً وعيناً»، تنفي كلُّها الحالَ من حيث هو دالٌّ على الكلّية، إذ يُقابَلُ بها «اختص بها لعينه»، و«السواد سواد لعينه». العينُ هنا مقابلةٌ للحال مقابلةَ الجزئي للكلي عامةً، لا بما هو مجرَّدُ اسم، بل بما هو ذو قيامٍ ماهوي يجعله قابلاً لأن يكون معلّلاً لعالِمية العالِم، بما هي صفةٌ.

وبيّن أن «كونَه عِلْماً» و «لكونِ زيدٍ» و «له نَفْسٌ» و «له عَيْنٌ» أحوالٌ عامةٌ متوازيةٌ: «فكونه علماً» حالةٌ خاصة من «كونه ذا نفس» أو «هوهو». و «لكون زيد» حالة خاصة من «كونه ذا عين». أي إن الذوات بما هي أحوالٌ أو «ما هي عليه» يمكن أن تكون كليةً أو عَيْنِيَّةً؛ ولكنّها لا تُؤَثّر بكونيْها ذَيْنك:

---

(١) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الدال ٣٠، ١٠٢٥ أ ٤٢: «وبالتالي فنظراً إلى أنه يوحد بعض المحمولات، وإلى أن بعضها ينتمي إلى بعض الموضوعات وبعضها لا ينتمي إليها إلاّ في مكان محدد وفي زمان محدد، فإن كل محمول ينتمي إلى موضوع لا لكون الموضوع هو ذلك الموضوع بالذات ولا لكون الزمان هو ذلك الزمان والمكان هو ذلك المكان، فإن هذا المحمول يكون محمولاً بالعرض (غير الذاتي)».

(٢) البغدادي، الفرق، ص ١٩٥

فهي لا تُؤثِّر بكونها كليةً، ولا بكونها عينيةً كلياً بل بكونها تلك العينَ بالذات[١] : «فالكون - عيناً» يَعُمُّ جميعَ الأعيان إذ هي جميعاً توصف بكونها عيناً وهو غيرُ مؤثِّر، بل الْمُؤَثِّر هو عينُ الموصوف، لا كونُه عيناً: «إن السواد سوادٌ لعينه، لا لأن له نفساً أو عيناً».

* * *

(١) فـ «الكون - عيناً» أمرٌ عامٌ يشمل كل الأعيان، بما هي أعيان. «والكون - هذه - العين - المشار - إليها» يَخُصُّها. وهذا هو مدلول الفرق الذي يعبّر عنه البغدادي بهذه العبارة: «ولا لأن له نفساً وعيناً» إد إن الـ «له» عامٌ وحاصٌ كذلك. فالـ «له - نفس - وعين» يعم حميعَ الأعيان، والـ «له - هذه - العين - المشار - إليه» عيرُه.

الفصل الخامس

علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف

فيتّضح بذلك أن نظريةَ الحال، بما هي «**ما – عليه – الذات – الإلهية**» أو «**الذوات المعدومة**»، أسَّست استحقاقَ الموصوف للوصف كلامياً، في الوجود وفي القول. ومن ثمَّ فهي، فلسفيّاً، مشاكلةٌ لتأسيس استحقاق الحمل منطقياً المستند إلى الضرورة الوجودية، التي تستند إليها الماهياتُ، وما يرتبط بها من أعراضٍ ذاتيةٍ. **لذلك اعتبرناها من جنس الغيرية والعدم الإضافي الذي اضطُر إليه أفلاطون في محاورة السوفسطائي، لجعل المشاركة بين الْمُثل والحمل أمريْن ممكنيْن**، أي تأسيس الموازاة بين **المشاركة الوجودية** بين «الما – عليه – الأشياء – في ذاتها» **والمحاملة المنطقية** بين تصوراتها. **فوازى التعدد في الذوات أو الأحوال عند أبي هاشم نظرية الغيرية والعدم عند أفلاطون، مثلما وازى القتل الرمزي للأب بارميندس القتل الرمزي للأب أبي علي؛ فانتقلنا من «الاستحقاق – للذات» إلى «الاستحقاق – لما – هو – عليه – في الذات»**[1]. **ومثلما قُتل بارميندس بمعنَيَيْن أفلاطوني وأرسطي،**

---

(١) الاستحقاق «للذات» غير الاستحقاق «لما عليه الذات» بالمعنى التالي: فمي الحالة الأولى علة الاستحقاق أخذت كوحدة لا تَتَمايَزُ فيها أحوالٌ؛ وفي الحالة الثانية أصبحت الذات، بما هي علة، غيرَ مأخوذة كوحدة، أو على الأقل هي مأخوذةٌ كوحدة ذاتِ أحوالٍ، وإلاّ لما كان بين التعليل بالذات والتعليل «بما – هي – عليه – في – الذات» أيُّ فرق، ولما أصبح وضع نظرية الأحوال البهشمية المصاحب لإضافة هذه العبارة أدنى معنى: فلا نفهم عندئذ علة القطيعة بين الأب وابنه.

فسيقتل أبو علي بمعنَيَيْن، بهشمي (ابنه)، وأشعري (ربيبه)؛ ولكن في اتجاهٍ معاكس للحل الأفلاطوني والأرسطي.

ويقتضي تحديد الكلي النظري هذا – ما عليه الذوات لذاتها – أن يُصبح الكلي العملي الذي يستند إليه التحسين والتقبيح العقليان في الاعتزال مُستَحَقّاً بحكم ما عليه الذات في ذاتها. وبذلك يتم التناسق بين كون القادرية محدودةً بما للمقدور عليه من ذات «هي – على – ما – هي – عليه – في – ذاتها»، ومفهوم العدل التشريعي: **فإذا كان فعل الخلق خاضعاً للكلي النظري، أو لما عليه الذوات في ذاتها، بما هي ذواتٌ سوالبُ (معدوماتٌ – أشياءُ) أو ماهيات ممكنة، فإن فعل الأمر ليس وضعاً مُطْلَقاً وحرّاً للقيم، بل هو خاضعٌ كذلك لقيم ذاتية لهذه الذوات السوالب التي تمثل حدوداً للقادرية. ومن ثم فالآمرية، مثل القادرية محدودةٌ، وهي خاضعةٌ لكليٍّ عمليٍّ، خضوعَ الأولى لكليٍّ نظريٍّ**. فتكون الأحكام الشرعية بذلك وبما هي تحديد للحسن والقبح ذات أساس موضوعي في الأشياء والأمور التي تصفها الأحكام. وذلك هو جوهر الخلاف بين الاعتزال والأشعرية. وليست الأحوالُ، في الذات الإلهية، حال الأمر والخلق وما يستندان إليه من آمرية وقادرية وعالمية، إلاّ الوسيط بين الذات الإلهية والذوات السوالب، قبل إحداثها، وعنده، وبعده تأسيساً للمشاركة بين الذوات بما هي كليات نظرية، وللحمل في القول بين تصوراتها.

ومعنى ذلك أن الكلي النظري – ما عليه الأشياء – والكلي العملي – قيمة الأشياء الذاتية –، أمران موضوعيان، إن صحّ التعبير، ليس للذات الإلهية بما هي «ما – هي – عليه»، جَعْلُهما يكونان ما هما، وإن كان لها إيجادُهما في الوجود العالمي، أي في الظهور الزماني والمكاني لمقتضيات ذواتها وصفاتها الذاتية[1].

---

(١) وبذلك لا تصبح عبارة «شيئية المعدوم» دالة في الاتجاه الأول للإضافة فقط (وصف المعدوم بالشيئية، وهو معنى الحد من قدرة القادر عند الإيجاد الذي يُنهي العدم بإضافة الوجود ولا يتدخل في الشيئية)، بل وكذلك في الاتجاه المقابل (وصف هذه الشيئية بأنها شيئية معدوم وهو معنى الحد من الشيئية المحتاجة إلى الغير ليُضيف إليها الوجود): في الحالة الأولى نحد من القادرية، وفي الحالة الثانية نحد من حدّها بإثبات حاجتها إليها، ومن هنا يصبح السلب محركاً نحو الإيجاد.

وقد اعتبرناهما كلّيّيْن سالبين لأنهما، بما هما الإمكان الماهوي المجرَّد، لا يقومان بذاتهما. **ولعل عدم القيام بالذات هذا ليس فقط في حالة العدم، بل وكذلك في حالة الوجود، وهو ما يولّد بالضرورة نظرية وحدة الوجود، إذ إن اشتراط قيام الذوات المعدومة حال العدم وحال الوجود، بالذات التي وُجُودُها لا يشوبه عدمٌ، يعني أن الوجود الذي تقوم به الذوات الأخرى ليس إلاّ وجودَ الذات الإلهية.** لكن هذا الإمكان الماهوي الذي وُصف بكونه معدوماً - شيئية المعدوم - ليس هو بَعْدُ وُجُوداً ماهويّاً يقوم بذاته قبل الوجود المادي المحسوس، وإلاّ لزال كل فرق بينه وبين الوجود الماهوي الموجِب للْمُثل، رغم ما لاحظناه من تماثل بين نظرية العدم الواردة في السوفسطائي، ونظرية الحال البهشمية.

وقد استعدَّتْ البهشميةُ، بذلك، إلى الانتساب إلى التشيع المعتدل، ومن ثم إلى الصدام مع التشيع المغالي ومع الأفلاطونية المحدثة؛ وهو ما يعلل الانحصار التدريجي للاعتزال غير المتسنن فيها[1]. وعلينا أن نفهم سرّ هذا الانقلاب: كيف نفهمُ نظريةَ الأشياء المعدومة أو الْمُثل السوالب، ونظرية الأحوال أو المكوِّنات الكلية للماهيات، بما هما محدّدتان لمنزلة الكلي النظري والكلي العملي؟ كيف نفهمُ انقلابَ السُّلَّم الوجودي: فالمثال له الوجود الحق لذاته قبل إيجاده العالمي (إذ إن أفلاطون، في محاورة الطيماوس، يتحدث عن إيجاد مثيل هو بالذات دون المثال قيمة) والشيء المعدوم ليس له الوجود الحق لذاته، قبل إيجاده العالمي. المثالُ غير الإمكان الماهوي المعدوم. فهذا الأخير ليس له حتى «الوجود بالقوة» الأرسطي الذي حاول بعض الأشاعرة استنتاجه من شيئية المعدوم[2] ولا حتى الوجود الإلهي المتقدم على الوجود الطبيعي السينوي المؤسس للفصل بين الماهية والوجود[3]، رغم ما سنرى من صلات بينهما في الفصول اللاحقة.

---

(١) راجع في ذلك شهادة الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، نشرة الدكتور علي سامي النشار ص ٤٥ وهي شهادة أشار إليها الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه في علم الكلام، المجلد الأول: المعتزلة، الإسكندرية، طبعة رابعة ١٩٨٢م، ص ٣١٩

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحقيق ألفرد حيوم، القاعدة السابعة ص ١٥٠ - ١٦٩

(٣) إذ إن ابن سينا يصف هذا الإمكان الماهوي بكونه وجوداً إلهياً، وهو ما لا نجده في حدّ شيئية المعدوم البهشمية، ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، V. ١، ص ٢٠٤ - ٢٠٥. وسنعالج هذا فيما بعد III. ٢ خاصة.

ما هذه الذوات الممكنة التي ليس لها وجود المثال الأفلاطوني، ولا وجود القوة الأرسطية، ولا وجود الماهية السينوية؟ هل تكون تأسيساً عقلياً تراجعياً لذات الموجود، بعد وجودها، على إمكانه قبله، إذ لولاه لما صارت موجودة؟ فيكون الإمكان، هنا، بمعنى عدم الامتناع، بما هو إمكان منطقي خالص مغاير للإمكان بمعنى الوجود بالقوة[1]؟ إن عدم الامتناع القبلي المستَنْتَج من الوجود البعدي، بوصف الأول شرطاً في الثاني ومتقدّماً عليه، لا يمكن أن يُحَدَّ إلاّ بكونه معدوماً. **وإذن فالمعدوم، بما هو شيءٌ ممكنُ الوجود، هو اللاممتنع الذي يتداول عليه العدمُ والوجودُ، مما يعني أن العدمَ، بما هو قسيمُ الوجود، غيرُ العدم بمعنى الممتنع، وأن الوجودَ، بما هو قسيم العدم، غيرُ الوجود بمعنى الواجب؛ فيكون «الممكنُ – الوسيطُ – بين – الممتنع – والواجب»، هو ما يتوالى عليه العدمُ والوجودُ، دون أن يكون هو معدوماً أو موجوداً.**

ذلك هو مدلول اجتماع الشيئية والعدمية فيه، مع انتفاء استفراد إحداهما به. **فيكون للشيء المعدوم والحال نفسُ المدلول الأنطولوجي أو نفسُ الوظيفة الأنطولوجية المؤسّسة للمشاركة بين المعاني وللحمل بين تصوراتها.** والحال عندئذ، بما هو حال الذات الإلهية، وبما هو فوق الوجود والعدم، هو الوجوبُ؛ والحال بما هو حال الذوات العالمية، بما هي مُتَّصِفَةٌ بتوالي حالَيْ العدم والوجود، هو الإمكان. **فيكون الحال حالَيْن: حال الذات الإلهية، وحال الذات العالمية. وهما حالان يتقابلان تقابُلَ الوجوب والإمكان، والأول فوقَ الوجود والعدم، والثاني دونهما؟**

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: الإمكان بما هو غني عن موضوع يقوم به فلا يكون عندئذ بمعنى الإمكان بالقوة: «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل. فكل ما قدّر العقل وجودَه فلَمْ يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً، وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود (المادة التي هي بالقوة) حتى تجعل وصفاً له» ص ١٢٠. ولكن، ألا يكون هذا المعنى أشعرياً أكثر مما هو بهشمي؟ إذ إن وضع الإمكان بما هو قضية عقلية قد صاحبه نفي كونه ذا وجود ثابت غير الذي له في العقل القاضي. وطبعاً فهذا العقل – الذي يقوم به الإمكان قيام القضية العقلية التي لا تستدعي موضوعاً تُحمل عليه متقدماً عليها – يمكن أن يكون العقل الإنساني أو العقل الإلهي.

ولا يمكن، هروباً من التأويل الأفلاطوني والأرسطي، أن نحط من نظرية الذوات المعدومة والأحوال فنجعلها مجرد إسقاط نفسي لعملية التراجع في تحليل الفعل الإنساني، حيث يكون عدم الامتناع أو إمكان الوجود الشرط الذي يستند إليه طَرَيانُ الوجود على الْمُحْدَثات؛ بل هو شرطٌ ذاتيٌّ، بصرف النظر عن التعقل الإنساني، بل وحتى عن التعقل الإلهي؛ **إذ بدون هذا الشرط لا يبقى من الجهات إلاّ الامتناع والضرورة اللّتَيْن تُصبحان العدمَ الأزلي والوجودَ الأزلي، فيمتنع عندئذ الوجودُ العالميٌّ الخاضعُ للصيرورة والزمان، ونعود إلى الواحد البارمنيدي، قبل شرط التعدد الذي أدخله عليه أفلاطون، في محاورة السوفسطائي.**

لذلك قسنا دور نظرية الأحوال البهشمية بدور نظرية العدم النسبي الأفلاطونية التي كانت العقوق الضروري، حسب رأي أفلاطون، العقوق الذي يمتنع بدونه تأسيسُ علم الوجود عامةً، وعلم الوجود العالَمي خاصة، مثلما كانت نظرية الأحوال، حسب رأي أبي هاشم، العُقوقَ الضروري الذي يمتنع بدونه تأسيس علم الربوبية خاصةً، وما في الوجود العالمي من رُبوبي عامةً، أعني من دورٍ للقادرية وللآمرية يكون، خلافاً لما يقول به الأشاعرةُ، محدوداً بما عليه الذواتُ لذاتِها، وبقِيَمِها الذاتية.

ومثلما كانت **البهشميةُ** تأسيساً خاتماً لنظرية «شيئية - المعدوم» أو الْمُثل السوالب على **نظرية الأحوال** المتجاوزة **لتنزيه الوحدانية الربوبية الاعتزالية الأولى،** كانت **الأشعريةُ** تأسيساً خاتِماً لنظرية «لا - شيئية - المعدوم» أو القُوى السوالب على **نظرية الصفات** الموجبة المتجاوزة **للتشبيه السنّي الأول.** ومعنى ذلك أن ما وصفه **الهمذاني** بالوقاحة عند **الأشعري**[1] كان الخطوة اللازمة لتأسيس لاشيئية المعدوم وتعليلها. وهذا ما نسعى إلى بيانه الآن، بعد تحليلنا الحل البهشمي، بإبراز **التوازي التام بين الأفلاطونية السالبة عند أبي هاشم، والأرسطية السالبة عند أبي الحسن،** دون إطالة، لأن إثبات الأمر الأول لم يكن معهوداً، ولأن

(١) الأصول الخمسة، أصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الرب للصفات ص ١٨٢-١٨٣

التسليم بالثاني هو العلّة في عُسْر قبول الأول. فلو لم يَفْرِضْ النقد الأشعري تأويلاً أرسطياً لشيئية المعدوم والأحوال بدعوى قِدم العالم المقتضاة، ولو لم يكن هذا التأويل الأرسطي دافعاً إلى سلب الأفلاطونية بالمعنى الأرسطي – المقابلة بين الوجود المثالي للعقلي، والوجود القوي له[1] –، لما غاب عن الأذهان سلبُ الأفلاطونية بمعنى آخر غير أرسطي، لغياب مفهوم القوة والمادة الأولى في البهشمية، إلاّ إذا اعتبرنا التعلق بالقادرية والعالِمية والآمرية قوةً ومادةً أولى. وهو ما لا يمكن قبوله إطلاقاً[2].

وحتى نستفيد منهجياً من التناظر بين المذهبين، لكونهما تَحادَدا في كل المسائل التي تكونت منها الإشكاليةُ الواحدة التي يستند إليها نسقُهما[3]، ودون

---

(١) وإذن فالتأويل الأرسطي لشيئية المعدوم كقوة يُؤخذ بمعنى النقد الأرسطي لمفهوم اللامحدد الأفلاطوني الذي أدى إلى مفهوم المادة الأرسطي (السماع، المقالة الأولى، الفصل ٩، ١٩١ ب ٢٠ – ١٩٢ أ ١٣)، لأن المستهدَف بالنقد هو إضافة الشيئية إلى العدمية، مما يجعل مجموع المفهومين من جنس القوة في المادة التي بقوتها على الصور تكون شيئاً، وإن في شكل عدم نسبي أو حرمان موجب، وهو ما حاول إثباته فان دان بارغ ورفضه فرانك، دون تعليل واضح. والتعليل الذي نضيفه إلى هذا الرفض، لكي يصبح مقبولاً، هو أن استحالة هذا التأويل علّتها انعدام هذا اللامحدد الأفلاطوني في حالة شيئية المعدوم، بل، بالعكس، لن يضيف الوجود أي تحديد للذوات المعدومة، بل سيجعل تحديداتها التامة تظهر لا غير. وإذن فالصورة هنا التي هي قوية على الوجود، وليست المادة هي القوية على الصورة. فإذا كان الجوهر جوهراً يستحق كل الصفات التي يستحقها لذاته، في عدمه كما في وجوده، فأي شيء يضيفه إليه الوجود؟ أليس هذا قوة في الصورة على الوجود، عوض أن يكون قوة في المادة على التصوّر؟

(٢) كيف يمكن أن تكون القادرية والعالمية، بما هي مستحقة للذات الإلهية بما هي هي، من جنس القوة الأرسطية؟ بل وحتى المقدورية والمعلومية، كيف يمكن أن تكونا قائمتين بمادة أولى لها ما للذات الإلهية، التي تقوم بها القادرية والعالمية، من وجود واجب وقديم؟ إن تمام المثال المتقدم على نقصان الممثول يجعل وجود الممثول اللاحق أمراً اعتباطياً. إذ ما الفائدة في النزول من المثال التام إلى الممثول الناقص؟ كما أن الصورة التي بالقوة وتصير بالفعل تبدو أمراً غير مفهوم، إذ كيف للأتم أن يقوم بالأنقص (القوة في المادة الأولى)؟ فهل يمكن تصور ضرب ثالث من القيام غير قيام المثال بذاته وقيام القوة بالمادة؟ بأي شيء يقوم الشيء المعدوم بما هو ذات معدومة؟ كيف نفهم اللاحاصل وجوداً والمحصَّل ذاتاً، بما هو ممكن الحصول قادريةً، ومن ثم غير ممتنع الوجود مقدوريةً؟

(٣) لو طرحنا هذه المسألة في الحلين الأفلاطوني والأرسطي لكانت في شكل هذا الشك المزدوج: إذا كان عالم المثل تاماً وغنياً بذاته فما الحاجة إلى اللامحدود ولِمَ وجودُه الناقص في العالم المادي (عند أفلاطون)؟ وإذا كان «الإله – فعلاً محضاً – خارج – العالم – ولا – يعلم غير – ذاته»، ولا يلتفت حتى بمجرد الالتفات إلى العالم فما حاجة هذا العالم إليه؟ ولَمَ وجودهُ القويُّ (العالم) المادي الذي=

حصرٍ لهذا التناظُر في الدور المنهجي الذي نقتصر عليه لإبراز المنزلة الكلامية للكلي الممهدة للمنزلة الفلسفية[١]، فإننا سننطلق من العلاقة الوطيدة بين **مسألة الذات والصفات** إثباتاً وسلباً، **ومسألة شيئية المعدوم** إثباتاً وسلباً. ولما كنّا قد اعتمدنا، في دراسة البهشمية من هذا الوجه، على مصدرين أحدهما معها والثاني عليها، فإننا هنا أيضاً، نعتمد على مصدرين أحدهما مع الأشعرية، والثاني عليها[٢].

رأينا أن ما رَبِحَه المعدومُ من الشيئية خَسِرَتْه الذاتُ الإلهية من القادرية والعالمية. فالشيئية المتقدّمة على الوجود، وبصورة أدق المتقدمة على الإيجاد، هي ما لا تستطيع القادرية إحداثه في الشيء المقدور عليه، إنها كون الشيء ما هو عليه في ذاته، بوصفه غَنِيّاً عن التعليل بعلّة خارجية، خلافاً للوجود الذي يضاف إليه

= يحاكيه (عند أرسطو)؟ اللامحدود المطلق والفعل المحض يبدوان أمرَيْن نافلَيْن أو مجرّد غايتَيْن مفروضتَيْن عقلاً لا غير، الأولى في فقدان الوجود، والثانية في فقدان اللاوجود. ومن ثم فالمشكل يصبح الانفصالَ الموضوعَ، في الحالتين، بين الوجود المطلق والعدم المطلق، ثم الاتصال بينهما في عالم وسيط بينهما. أما إذا طرحناها كلامياً فهي تصبح، في الحلين البهشمي والأشعري، محاولةَ التوفيق بين ذاتَيْن وقع التسليم، من البدء، بأنهما موجودان لا يتمانعان في الوجود بل في الاستغناء والحاجة. ولا معنى للقيام الذاتي، في هذه الحالة، إلاّ الاستغناء والحاجة أو السيادة والعبودية، وذلك بعد حصول الإيجاد. لذلك انتهت صياغة المقابلة إلى الوجود الواجب (لا واجب الوجود، إلاّ إذا كان القصد الوجود الواجب الوجود) والوجود الممكن (لا ممكن الوجود، إلاّ إذا كان القصد الوجود الممكن الوجود): وذلك لعدم تقدم الجهات على ما هي جهات له، إلاّ إذا فرضناها مجرد فرضيات ذهنية. والظن بتقدم الجهات على الوجود هو الذي يفقد الدليل الوجودي الذي يعتمد عليه الكلام دلالته الفلسفية العميقة، إذا أصبح الأمر مقصوراً على التقابل الجهوي فلم نفهم العبارتين كما أشرنا في القوسين.

(١) إذ إن «التأويلات التُّهَم» التي فَهِم بها المتكلمون بعضُهم البعضَ والفلاسفةُ بعضهم البعض (ابن رشد ضد ابن سينا مثلاً) وفهم بها هذا الفريق ذاك أو ذاك هذا تعنينا بالدرجة الأولى لعلتين: أولاً لأنها تثبت الدور الذي أدته المرجعية الأفلاطونية المحدثة بحدّيها الأفلاطوني والأرسطي؛ وثانياً لأنها، في النهاية، لم تَبْقَ مجرد تُهَم بل آل الكلام إليها بتوسط الفلسفة، وآلت الفلسفة إليها بتوسط الكلام، في المرحلة الثانية، مرحلة الفصل التي نخصص لها المقالة الثالثة.

(٢) فأما الذي على الأشعرية فنكتفي بمن أخذناه مع البهشمية، أعني الهمذاني؛ وأما الذي معها فسنكتفي بابن فورك (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ / ١٠١٥ م) في كتابه مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق الأستاذ دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت ١٩٨٦م. وطبعاً لو كان الكلام موضوعَنا لكان ذلك غيرَ كاف. ولكن الصبغة التمهيدية لدراسته، في بحثنا، تجعلنا نقتصر على أكثر النصوص تمثيلاً لغرضنا.

عند الإحداث. **أفلا يعني التناظر بين الأشعرية والبهشمية أن ما سيفْقِدُه المعدوم من الشيئية سَتَرْبَحُه** الذاتُ الإلهية من القادرية والعالِمِية؟ فاللاشيئية المتقدمة على الوجود، وبصورة أدق اللاشيئية المتقدمة على الإيجاد، هي إطلاقُ القادرية التي تستطيع إحداث الشيء المقدور عليه كلّه ذاتاً ووجوداً، إذ ليست ذاتُه أمراً متقدّماً على وجودِه ولا شَيْءَ في الشيء يكون غَنِياً عن التعليل! وبذلك يصبح التناظر تامّاً بين المذهبين: **الربح والخسارة بين الإله والأشياء العالَمية**. فما يثبت للواحد يجب أن يُنفى عن الآخر، لعدم إمكانية المزاحمة؛ وإذن فإيجابُ الصفات أو سلبُها رهين سلبِ الشيئية عن المعدوم أو إثباتِها. **ولا يمكن، من ثمَّ، قَدُّ الموجودات إلى عُنْصُرَيْن، أحدِهما ماهوي قابل للتقدم على الوجود، والثاني وجودي يمكن أن يلحق، مما يجعل الإيجاد متعلّقاً بهذا العنصر دونَ ذاك، ويجعل الوجودَ مجرَّد عَرَضٍ قد يلحق وقد لا يلحق بالماهية.**

إن مصدَرَنا السالبَ، **الهمداني**، قد وصف إيجابَ الصفات وأزليتَها وقدمَها، في الحل الأشعري، بأنها وليدةُ **وقاحَة أبي الحسن**: «ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، **لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين**»[1]. والوقاحة تتعلق باللفظ «قديمة» وليس بالحل الذي يشارك فيه الأشعري ابن كلاب. فما هو هذا الحل؟ ولِمَ يقتضي نفيَ شيئية المعدوم؟ كيف فُهِم هذا الاقتضاء في المذهب الأشعري؟ يقول **الشيخ ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري**: «وكان من أصله [الأشعري]، فيما سوى الكسب أيضاً من أعيان الحوادث، أنها لم تحدث ولا يصح أن تحدث على جميع أحكامها وصفاتها إلاّ بمُحدِثها، وذلك لما يذهب إليه في قوله **إن المعدوم ليس بشيء**، ولا عين، ولا ذات، ولا جوهر، ولا عرض، ولا سواد، ولا بياض، ولا قبيح، ولا حسن، وإن جميع هذه الأوصاف يتعلق بمحدِث العين عليها كما يتعلق [به] وصفُها بالوجود

(١) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، أصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الرب للصفات ص ١٨٢-١٨٣

والعدم»[١] . أخذنا هذا النص، عن قصد، من الفصل المتعلق بنظرية الكسب التي أتت حلاً لمسألة التزاحم بين القدرتين الإلهية والإنسانية على الفعل[٢] ، والتي عُمّمت، هنا، على المسألة الطبيعية أو الموجود العالمي المخلوق عامة: «**فيما سوى الكسب أيضاً من أعيان الحوادث**».

ما الذي يُنْسَبُ إلى الْمُحدِث؟ أهو إحداثُ وجودِ الموجودِ فقط، أم إنه يشمل الموجودَ وجوداً وذاتاً وصفاتٍ؟ إن النصَّ واضحٌ وصريحٌ في أن فعلَ الإحداث يتعلق بالشيء وجوداً وطبيعةً، وإلاّ كان المحدثَ مُؤَلّفاً من أمْرَيْن: **الذات والصفات** المتقدمتان على الوجود والغنيتان عن الإحداث، ثم **الوجود** الذي يعرضُ لهما بفعل الإحداث، وكأن المحدِث قادرٌ على الثاني، عاجزٌ عن الأولى. **فيبرز بدقة أن ما يَثْبُتُ للشيء من ذاته يؤدي بالضرورة إلى نفيه عن الفاعل، فيكون حدّاً للقادرية، وسلباً للصفات الإلهية الموجبة، وإن ما يَثْبُتُ للذات الإلهية من صفات موجبة يؤدي بالضرورة إلى نفيه عن المفعول، فيكون إزاحةً للحدود التي يُراد إخضاع القادرية إليها.**

فما دلالةُ ذلك أنطولوجياً؟ كيف نفهم عدمَ الفصل بين عنصري الموجود، الماهية والوجود، بحيث يكون الإحداث ليس إحداثاً للوجود فقط بل لهما معاً، لكون الماهية هي عين الوجود؟ يقول **ابن فورك** حكاية عن الأشعري: «وكان يقول: إن الله تعالى أحدثَ الأشياء المحدَثةَ أشياءَ وأعياناً، وأوجدَها جواهرَ وأعراضاً، وإنه لو لم يُوجدْها أشياءَ، و(لا) أحدثها أعياناً لكانت قديمةً أشياءَ و(حديثةً) أعياناً. وهذا يؤدي إلى أن تكون قديمةً مُحْدَثَةً، حتى تكون مُحدَثةً لا مُحدَثَةً: وهذا تناقض ويستحيل الجمع بينهما[٣] . وكان يقول إن القديم الذي

---

(١) ابن فورك، المجرد، ص ٩٤

(٢) فعنوان الفصل ١٩ الذي اقتطفنا منه هذه الفقرة هو: «فصل في إيصاح مذاهبه في باب القدر، والقول بخلق الأعمال وذكر ما يتصل بذلك من فروعه المبنية على مذاهبه وقواعدها» ص ٩٠

(٣) والتناقض هو بين قدم الأعيان والذوات وحدوث الوجود، مما يجعل الوجود شيئاً آخر غير الذات. وهو ما أصبح يُصاغ فلسفياً في قضيتين: الفصل بين الماهية والوجود، ثم تقدم الأولى على الثاني الذي أصبح يُعد أمراً عارضاً لها. ولعلّ أهم حُجَّة ضدّ هذا الرأي يستمدها ابن تيمية من كلمة «ذات»

لم يزل موجوداً، كما لم يَحْدُث موجوداً، كذلك لم يَحْدُث شيئاً ولا عَيْناً، وإن الْمُحدَث كما أُحدث موجوداً كذلك أُحدِث شيئاً. **وهذا يوجب ألا يكون قبل وجودِه شيئاً، كما لا يوجَد قبل حدوثه موجوداً**»[١].

ولنبدأ أولاً بالإشارة إلى هذا المبدأ الرئيسي الذي يستند إليه فكر الأشعري: **«إن القديم الذي لم يزل موجوداً كما لم يَحْدُث موجوداً، كذلك لم يَحْدُث شيئاً ولا عيناً، وإنّ المحدَث كما أُحدِث موجوداً أُحدِث شيئاً»**. فهذا المبدأ العام الذي يشمل الذات الإلهية وجميع الذوات الأخرى، يُفيد أن الفصل بين الماهية والوجود ممتنع. **فالقديم قديمٌ ماهيةً ووجوداً، والحديثُ حديثٌ ماهيةً ووجوداً. بل إن الثنائيةَ نفسَها لا معنى لها، إذ القدمُ والحدوثُ يتعلقان «بالشيء – بما – هو – واحد – لا – ينشطر – إلى – ماهية – ووجود»**. فيبرز بذلك المشكل الفلسفي الجوهري في المقابلة بين الوحدانية المعطَّلة والوحدانية الموجبة في المذهبين. فالوحدانية المعطَّلة هي نفيٌ لماهية الذات الإلهية وحَصرٌ لَها في الوجود. والوحدانية الموجبة رفضٌ للفصل بين الماهية والوجود بالنسبة إلى جميع الموجودات. فلا يكون لبعضها وجودٌ بلا ماهية (الله)، ولبعضها ماهية بلا وجود (الأشياء المعدومة) وبعضها جامعة للأمرين (ماهية + وجود = الأشياء الموجودة). **وهذا الجمع يكاد يصرّح بمبدأ وحدة الوجود، لكأن الوجود الإلهي (عديم الماهية)، والماهيات العالمية (عديمة الوجود) يتّحِدان في الوجود العالمي الذي يَحلُّ الوجود الإلهي في ماهياته المعدومة**[٢].

= نفسها (بالإضافة إلى الأدلة الفلسفية التي سعالجها في إبانها: المقالة الثالثة) هي التالية. فكلمة «دات» هي مؤنث «ذو» وهو اسم من الأسماء الخمسة ويعني ما إليه تضاف الصفات أي صاحبها إذا قصدنا بذلك ما بقي من ذاته موصوفاً بالمقابلة مع ما نُفي عنه أو أضيف إليه. أما إذا قابلناه بجميع الصفات الموجبة فسيبقى عديم الصفات كلها أي لا شيء؛ لكأن وجودَه يتناقص إلى الزوال بتناقضِ الصفات التي نجرّده منها، إلاّ إذا تصورنا الصفات أرْدِيَةً خارجية يبقى هو بعدها إذا عرَّيناه عنها وهو ما أدى إلى المقابلة بين الصفات الذاتية التي لا تُنزع، والتي إذا نُزعت لم يبق ذات (الماهية)، والصفات غير الذاتية، رغم لزومها، وبعضها لازم للماهية وبعضها للوجود. والمعلوم أن أساس النقد الذي يعتمد عليه ابن تيمية هو نفي هذا الفصل بين الذاتي واللازم. وقد اعتبره ابن خلدون من خصائص الكلام عند القدامى عامة. (ابن خلدون، المقدمة VI. ٢٣، علم المنطق، ص ٩١٤ – ٩١٥).

(١) ابن فورك، المرجع المحال عليه، ص ٢٥٣ – ٢٥٤

(٢) وبهذا المعنى يصبح أساس وحدة الوجود الخاتمية مُسْتَمداً من البهشمية، بتوسط شيئية المعدوم، التي أصبحت عنده ثباتاً للأعيان في العدم وبتوسط الأحوال، أحوال الذات الإلهية التي أصبحت عنده =

وما يخالف ذلك هو إذن هـذه العبـارة المحـددة لمعنـى وقاحـة الأشـعري: «**إن القديم الذي لم يزل موجوداً كما لم يحدث موجوداً كذلك لم يحدث شيئاً ولا عيناً**»، أي إن القديم ليس قديم الوجود لأنه وجود بلا ماهية، بل هو قديم لأنـه «**وجـود – ماهية**»: «فلم يزل موجوداً» تعني «لم يحدث موجوداً» وتعني كذلك «لم يحـدث شيئاً ولا عيناً»، أي إنه قديم وجوداً وشيئية وعينيـة، وذلـك بـالضبط مـا يعنيـه القول بأن للإله صفاتٍ موجبةً قديمةً مثلَه هي شيئيته أو عينيتُه أو ماهيتُه إن صـحَّ التعبير بمثل هذه المصطلحات. تلك هي إذن وقاحـةُ الأشـعري: **نفـي الفصـل بـين الماهية والوجود عامة، وإثبـات الماهيـة القديمـة المطابقـة لوجـود الإلـه القديـم، والماهيـة المحدثة المطابقة لوجـود الأشـياء المحدثـة، وذلـك لأنـه**: «لا يصـح أن يُسـمَّى المعـدومُ ويوصفُ بأنـه جوهـرٌ أو عَـرَضٌ أو سَـوادٌ أو بيـاضٌ، إلى سـائر مـا توصـف بـه الأعيان من أوصاف الإثبات للذوات التي يتعلق نفيُها بانتفاء الذوات أيضـاً»(١). أوصاف الإثبات للذوات هي مقتضياتُ كونها موجودة، ونفيُ هذه الأوصـاف يعني نفيَ كونها موجودةً؛ ومن ثَمَّ فانتفـاءُ الوجـود انتفـاءٌ للـذات. وإذن فنفـي كونهـا موجـودةً نفـيٌ لكونهـا ذواتٍ، مـا دام كونُهـا ذواتٍ هـو عينُـه كونُهـا موصوفةً بتلك الأوصاف الإثباتية أو الوجودية، بدليل انتفائهما المتضايف.

وهكذا إذن يكون القديم «بما – هو – ذاتٌ – قديمةٌ – ذاتُ – وجودٍ – قديمٍ – يعمُّها – القدمُ – موصوفاً – وصفات»، عالماً كاملاً تاماً لا معنى للإمكـان والضـرورة

= تحليات، إذ إن ما عليه الذات الإلهية في ذاتها بما هو لأحل الأحوال هـو المقصود بـالتجلي. فالقادريـة هي حال وحه المقدورية بما هي ذات الشيء في توحهها إلى الذات الإلهية، والمقدورية هي حـال وجـه القادرية بما هي ذات الشيء في توجهها إلى ذاتها، وهي وجـود في الأولى وعـدم في الثانيـة، وبجمعهـا الوجهين تكون العالم كما حدده العزالي في كتاب مشكاة الأسوار: الغـزالي، مشـكاة الأنـوار ص ١٧ دار الكتابة العلمية بيروت ١٩٨٦م، وكذلك، ابن عربي، رسالته إلى الراري، وخاصة المقـرة المتعلقـة بالعالم بما هو العين التي يتعين فيها الإله. وكلمة عين، فصلاً عن استعمالها للدلالة على الحاسة الباصرة في هذا النص، تفيد كذلـك العينيـة: «وكذلـك العلويـات والسـفليات لـو ارتفعـت لانبسـط نـور الله سبحانه بحيث لا يدرك منه شيء. ونعـني بعـين الله تعـالى مـا يتعـين سـبحانه وتعـالى فيـه وهـو العـالم بمجموعه»، ص ١٤ (الجزء الأول من رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث بيروت).

(١) انظر ابن فورك، المرجع المحال عليه، ص ٢٥٤

والامتناع إلاّ بالإضافة إليه. لذلك فلا يمكن أن يكـون لـذوات المحدثـات ماهيـاتٌ متقدمةٌ على وجودها المحدَث حتى بمعنى العدم، أو الممكن غير الحاصل، أو غير الممتنع الذي لم يحصل بعد. **ومعنى ذلك أنه ليس بيّن القدرة الإلهية الخالقة أو الآمـرة ووجود المخلوق أو المأمور وسيطٌ ما أو حدٌّ هو ذات الأشياء أو ماهياتُها المتقدمـة علـى وجودها، تقدُّمَ الإمكان أو عـدمِ الامتنـاع علـى الحصـول أو علـى الإحـداث، بمـا هـو طَرَيانُ الوجود على العدم.** وذلك لعلتين:

أولاً لأن علمَ «شيئية المعدوم أو ماهيته الممكنة»، الذي ليس هو علم «مثاليـة المثال» الأفلاطوني، ولا هو علـم «قـوة القـوي» الأرسـطية، سـيكون في نفـس الوقت متقدّماً ومتأخّراً على معلومِه، شارطاً له ومشروطاً به، مما يستوجب أن يكون ذا وجودين: أحدهما متقدّم على العلم، والثاني متـأخر عنـه، والأول هـو الماهية عديمة الوجود، والثاني هو الوجود العارض لتلك الماهية التي كانت عديمـة الوجود. **فأين تقوم عندئذ هذه الماهية عديمة الوجود؟ ألا يعـني** أن نظريـة الأحـوال المنطبقة على الذات الإلهية هي الجواب عن هـذا السـؤال: **قيـام الماهيـات المعدومـة الوجود، قبل وجودها، في علم الله هو عين أحوال الذات الإلهية، وهو معنى أنها عالمـة «بما هي عليه» أي «بحال هي عليها»؟ لذلك فإن ما ذهب إليه الشهرستاني مـن القـول بأن أبا هاشم قد تبنّى نظرية الأقاليم ليس تجنياً عليه. فهذه الأحوال، بما هي العالِمية التي تقوم بها الماهياتُ، بما هي المعلومية، ليست إلاّ أقنومَ الكلمةِ، إذ هي ليسـت صفـةً، بـل هي أقنوم من أقانيم ذات الإله الواحدة**[1].

وثانياً لأن هذا الفصلَ بين ما يعود لفعل الإحداث الإلهي وما لا يعود إليه، أو بين العلم والخلق، إذا لم يكن مجرَّد قياس تشبيهي علـى فعـل الإنتـاج الإنسـاني الحادث في الزمان والمؤلِّفِ مـن لحظتـين متواليتـين، همـا لحظـة التصـور ولحظـة

---

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، القاعدة التاسعة (في إثبات العلم بالصفـات الأزليـة): «وقـال أبـو هاشـم العالِمية حال والقادرية حال، ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق في الحقيقة بين أصحـاب الأحوال وبين أصحاب الصمات، إلاّ أن الحال منـاقض للصفـات؛ إذ الحـال لا يوصـف بـالوحود ولا بالعدم، والصمات موجودة ثابتة قائمة بالذات. ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهريـة، ثلاثة بالأقنومية، ولا يلزم دلك التناقض مذهب الصفاتية))، ص ١٩٨

التحقيق، وموازيتَيْن للحظتين في الْمُنْتَج هما لحظة ذاته أو ماهيته ولحظة وجودها، فإنه يعود إلى نظرية لاهوتية أقنومية تُدخل التعدد على الذات الإلهية(١).

ولكن إذا كان الخلق والعلم فوق الزمان امتنع أن تحتاج الذوات الممكنة لذاتها قبل وجودها. فالإمكان الذاتي، كإمكان، أو عدم الامتناع الذاتي، ليس له معنى إلاّ في إطار الإحداث الزماني. أما في إطار الإحداث الذي هو فوق الزمان، فإن التقدم المنطقي للإمكان ولعدم الامتناع على الحصول والوجود مجرد وهم علته إخضاع القديم للجهات المنطقية بواسطة التحليل التراجعي: الموجود الذي ليس بضروري وهو مع ذلك موجود، لا بدّ أن يكون قد كان ممكناً، قبل وجوده؛ بل حتى الموجود الضروري فهو لا بدّ أن يكون قد كان غير ممتنع قبل وجوده. **والإمكان بمعناه الأول (وجود ما ليس بضروري) وبمعناه الثاني (وجود ما ليس بممتنع) يفيدان أن فعل قديم الوجود فعل يخضع للجهات المنطقية مثل فعل الإنسان. وهو موقف تشبيهي: يُخضع المطلق للمتقدم والمتأخر.**

فإذا كان الموقف الأشعريُّ يُفيد نفيَ الفصل بين الماهية والوجود في القديم وفي الحديث، وإثباتَ الوحدة بينهما في ذات الله وفي ذات المخلوقات، فماذا يعني كونُ الإيجاد إيجاداً مُطلقاً، يوجد الذاتَ بما هي تلك الذات، فتكون ذاتيةُ الذاتِ هي وجودَها بتلك الصفات التي لها في الوجود؟ إنه يعني نظريةً سالبةً لفَرَضِيَةِ المادة الأولى، أو لفَرَضِيَّةِ الوجود القَوِيّ. فلا وجود إلاّ بالفعل، إن صحّ هذا التعبير. وهو لا يصحّ لكون الفعل مفهوماً مضايفاً لمفهوم القوة. وعدمُ

(١) فيصح الإله، كحقيقة، واحداً، مع كونه ثلاثة: فهو هو، وهو الذاتي في العالم، وهو العالم بما هو الذاتي الموحود. لهذا اعتبرنا نظرية الأحوال التي تجعل الذات الإلهية ماهية موجودة، ونظرية الأشياء المعدومة التي تجعل الموحودات ماهيات غير موحودة، ثم نظرية الخلق التي تجعل العالم ماهيات موحودة تمسك بها الذات الإلهية بما تصب فيها من وحودها جُوداً منها عليها أساساً لوحدة الوجود الحية: إذ الوحود الإلهي (عديم الماهية) يتعين في الأشياء المعدومة (الماهيات عديمة الوجود) فيكون الحاصل العالم (حيث التطابق بين الماهية والوحود): وهو أيضاً نظرية الأقانيم الثلاثة (بخلاف الصفات) كما فهمها الشهرستاني وكما أوّلها هيحل فيما بعد.

الحاجة إلى القوة علّته كمالُ القديم أو صفاته الموجبة. فهل يعني نفيُها والاكتفاءُ بكمال القديم، الذي هو الله وصفاتُه الموجبة، عودةً إلى المقابلة بين عالم المُثل الأفلاطوني التام، والعالم المادي المناسب له والمحدَث بإطلاق ماهيَّةً ووجوداً؟ هل معنى ذلك أن جميع الموجودات المحدَثة ليست، بما هي غير مُنْشَطِرَةٍ إلى ماهية ووجود وبما هي محدثةٌ إحداثاً تامّاً لا تَتَقَدَّمُ فيه الماهيةُ الممكنةُ على الوجودِ الحادثِ، إلا مجرَّدَ مُتَعَلَّقات[1] مُناسِبَة لصفات الإله وأسمائه التي تكون، بالإضافة إليها، في وضع الوجودِ المثالي، بالإضافة إلى الوجود الطبيعي - النسخة؟

هل يعني وصفُ المعدوم بالشيئية ميلاً إلى القوة الأرسطية، ونفي الشيئية عن المعدوم ميلاً إلى المثل الأفلاطونية؟ أم إنَّ التحديد بالمرجعيَّتَيْن الأفلاطونية والأرسطية اللَّتَيْن بهما فَهِمَ المتكلمُون بعضُهم البعضَ، والتحديدَ بالمرجعيَّتَيْن البهشمية والأشعرية اللتين فَهِمَ بهما الفلاسفةُ بعضُهم البعضَ ليس إلاّ مجرد تبادلٍ للتُّهَم لا يُعَبِّر عن حقيقةِ المذاهب الكلامية والفلسفية؟

إن السرَّ في تبادل التهم هذا هو ظن عبارَتَيْ **شيئية المعدوم ولا شيئية المعدوم** قابلتين لأن تُفهما في اتجاه واحد، فتكون إما أفلاطونية أو أرسطية، فيبقى التقابل بينهما، في غياب ربطهما بنظرية الأحوال ونظرية الصفات عند انطباقهما على الذات الإلهية. **ولكن إذا أخذنا المذهبَيْن كما عرضناهما في اتّجاهَيْهِما، الأول من**

---

(١) هل يُصبح كلُّ موجود بما هو «عين يتم إيجادها كوحدة مطلقة ذاتاً ووجوداً» درة وجودية؟ ولكن عندئذ كيف التوفيق مع نظرية الجزء الذي لا يتجزأ؟ هل الموجودات كميات وجودية Quanta أعيان؟ ولكن هذه الأعيان، بما أنها ليس لها القيام الذاتي زمانين متواليين، فإنها تصبح منفصلة. ويصبح جزؤها الذي لا يتجزأ كمّاً وجوديّاً زمانياً لا يتألف من ذرات بالمعنى المادي المكاني في الفلسفة اليونانية، بل هو لحظات «الموجود العين» التامة المتوالية بانفصال فيها وباتصال في فعل الخلق المستمر. **فكيف يمكن عندئذ مقارنتها بالنظرية الذرية التي تعني كميات مادية مكانية دهرية؟ ثم ألا تعني الوحدة المطلقة للذوات الأعيان في فعل الخلق أنها في كل زمان ذري تُخلق تامة، ثم تعاد فتخلق تامة إلى ما لا نهاية من بدايتها إلى نهايتها؟ فلا تكون النظرية نظرية الخلق المستمر بل نظرية العودة الأزلية الأبدية للكل ذي الاستئناف المتصل بحيث يكون كل جزء لا يتجزأ من الوجود التام لحظة مطلقة لا زمانية من ذات الإله المتعينة في فعلها والمترائية في العالم بما هو مرآة عاكسة لفعلها، وهو معنى الشهادة والشهود؟**

الوحدة إلى إدخال الكثرة عليها بفضل نظرية الأحوال؛ والثاني من الكثرة إلى إدخال الوحدة عليها بفضل لا شيئية المعدوم، فإننا سنجد أن كُلاًّ منهُما يقبل التّأويلَيْن الأفلاطوني والأرسطي بنفس الوجاهة:

* **فالبهشمية** تبدو أرسطيةً بشيئية المعدوم التي تُفْهَمُ بمعنى القوة؛ وهي تبدو أفلاطونية بنظرية الأحوال التي تُفْهَمُ بمعنى إدخال الكثرة في الواحد أو العدم في الوجود الإلهي، مما جعلنا نشبهها بموقف قتل الأب بارميندس في السوفسطائي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافه أبو هاشم، فإن تأسيس التأويل عليه وربط شيئية المعدوم به يصبح كالتالي: قبول الحل الأفلاطوني بإدخال العدم في الوجود الإلهي (نظرية الأحوال)، وقبول الحل الأرسطي بإدخال الوجود في العدم العالمي (نظرية شيئية المعدوم). **والحصيلة، من ذلك، هي المزاوجةُ بين وجودٍ يتخلّلُهُ العدمُ، وعدم يتخلّلُه الوجودُ في وحدةِ وجود لم يَتَجَرَّأ أصحابُها على القول بها، وصارتْ صريحةً في التصوُّف المتأخر، كما هو الشأن عند ابن عربي، حيث التقى الثباتُ في العدم بالصيرورة في الوجود، فكان الإله تجلياتِه العالميةَ.**

* **والأشعرية** تبدو أفلاطونية بـ «لا - شيئية المعدوم» التي تُفْهَمُ بمعنى خلوّ ما عدا الوجود الأوحد من الوجود؛ وهي تبدو أرسطية بنظرية الصفات التي تُفْهَمُ بمعنى الوجود المادي القديم المتنوع المتحرك الحي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافته «وقاحة» أبي الحسن، فإن تأسيس التأويل عليه وربطَهُ «بلا - شيئية المعدوم» يصبح كالتالي: قبول الحل الأفلاطوني بإخراج الوجود كلّه من العالم وتكثيفه في الذات الإلهية، وقبول الحل الأرسطي بإخراج العدم كلّه من الوجود الإلهي رغم إثبات الصفات الموجبة له[1]. **والحصيلة، من ذلك، هي الطّلاق**

(١) وتلك هي دلالة الأزلية والإيجاب مع الكثرة في الصفات الإلهية، إذ إن إيجاب الصفات المتعددة وأزليتها يجعلان الموجودات متضايفات إليها، تضايف المشاركة الأفلاطونية، حلافاً للوحدة المسلوبة أو التنزيه الاعتزالي الذي يجعل صفات الله إضافية إلى الموجودات، تضايف الغايات الميتة إلى حيوية القوى التابعة إليها بالمعنى الأرسطي. وهو ما يؤدي، في الحالة الأولى، إلى إفراغ العالم من الوجود والفاعلية، وحصره في العدم والانفعالية اللامبالية، وإلى إفراغ الرب من العدم والانفعالية، وحصره في الوُجود والفاعلية اللامبالية. وبيّنٌ **أن الأولى ستجعل العالم مجرد متفرج على الإله الذي تعود إليه جميع الفعاليات، والثانية ستجعل الإله مجرد متفرج على العالم الذي تعود إليه جميع الفعاليات: من الفاعل_**

المطلقُ بين وجودٍ تامٍ لا يتخلّله عدمٌ، وعدمٍ تـامٍ لا يتخلّله وجودٌ، في وحدةِ شـهودٍ لم يتَجَرّأ أصحابُها على القول الصريح بها، ثمّ برزتْ، فيما بعد، نتيجةً حتميةً بعنوان قِيام العالم – كلّ ما سوى الله – بشهودِه، شهودَ النسخةِ للأصلِ!

إن المزاوجةَ بين الحلّين، عند كلا المذهبين، هي الـتي تُفهمنـا النقلتـين: النقلـة من الوحدانية **«الْمَسْلوبَةِ»** إلى نظرية الأحـوال، تأسيسـاً لإثبـات الكلـي النظـري (شيئية المعـدوم أو الـذات المتقدمـة علـى الوجـود)، والكلـي العملـي (التحسـين والتقبيح العقليان أو القيم الذاتية للأشياء)؛ والنقلة من الكثرانيـة **«الْمَوْجُوبَـة»** إلى نظرية الصفات الأزلية، تأسيساً لنفي الكلي النظري (لا – شيئية المعدوم أو نفـي تقدم الذات على الوجود)، ونفي الكلي العملي (نفي التحسين والتقبيح أو نفـي ذاتية القيم للأشياء). ذلك أنه بدون هذه المزاوجة، يُصبح التنـاقضُ سـائداً علـى المذهبين: **إذ كيف يمكنُ التوفيقُ بين الوحدانية المطلقـة عنـد المعتزلـة وإثبـات الـذوات المتقدمة على الوجود، أي بين وحدانية القديم وتعدد القدماء؟ وكيف يمكن التوفيق بين كَثْرانِيَّةِ الذات المطلقة عند السنّة ونفي الذوات المتقدمة على الوجود المحـدث، أي بـين كثرانية القديم ووحدانية الحديث؟**

وهكذا يتبيّن، بحكـم التنـاظر المعكـوس بـين المقابلـة «أفلاطـون – أرسـطو» والمقابلة «أبو هاشم – أبـو الحسـن»، السـر في قابليـة المـنزلتين اللتـين حدَّدهمـا الكـلام الأول للكلـي، قابليتهمـا للتّأويلَيْن الأفلاطونـي والأرسـطي. فــالذوات الممكنة المتقدمة على الوجود، بما هي موصوفة بالعدم، تُعد مُثلاً مسلوبة، دون أن تكون مع ذلك قُوًى بالمعنى الأرسطي: **وعلـة ذلـك هـي نظريـة الأحـوال، بمـا هـي إدخـال للعـدم والكـثرة في الوجـود الإلهـي الواحـد**. ونفـي الـذوات المعدومـة، قبـل الوجود، بما هي منفية رغم عدمها، **تُعد قوًى مسـلوبة**، دون أن تكـون مـع ذلـك

= **اللاهوتي المطلق النافي للعالم والإنسان، إلى الفاعل الناسوتي والعالمي النافي للإله. تلك هي الغاية في الحالتين: نفي الثنائية، إما بإعدام ما عدا الله أي العالم، أو بإعدام الله أي ما عدا العالم. وفي الحالة الأولى يُحيِّث العالم في الإله، وفي الحالة الثانية يحيّث الإله في العـالم.** وفعـل التحييـث في الحـالتين هـو الحيـاة بما هـي حدليـة السلـب والإيجاب للإلهي في الوجود: لهذا ربطنا بين الحنيفيـة المحدثـة بهـذا المعنـى والأفلاطونيـة المحدثـة العربية واللاتينية والجرمانية (راجع، فصل الحنيفية المحدثة).

اللامحدود الأفلاطوني: **وعلة ذلك هي نظرية الصفات الموجبة الأزلية، بما هي استنفاد لكل الوجود في الذات الإلهية.** ومعنى ذلك أن ضَخَّ الوجودِ في الإلهيّ عند أفلاطون أبقى، مع ذلك على، وجودِ المغايرِ له، وإنْ أفْرَغَهُ من كلّ الوجود: **أعني اللامحدد بإطلاق**[١]؛ وضَخَّ الوجودِ في العالَمِيِّ عند أرسطو أبقى، مع ذلك، على وجودِ المغايرِ له، وإن أفْرَغَه من كل اللاوجود: **أعني الفعل المطلق**[٢]. **فكان خلو اللامحدد الأفلاطوني من الوجود نظيراً لخلو الفعل الأرسطي من اللاوجود: كلاهما جعلَ الوجود تامّاً حيثُ وضعَه، لكنه أرْدَفَه بمضافٍ إليه أخْلاه من الوجود (أفلاطون)، أو من اللاوجود (أرسطو)، وأفقده كل فاعلية عدا فاعلية الجذب إلى تحت عند الأول، وإلى فوق عند الثاني.**

فإذا نفينا هذا اللامحددُ كفُضالَة، بعد ضخّ الوجود في الإلهيّ، ونَفَيْنا هذا الفعلَ العاطلَ كفضالةٍ بعد ضخّ اللاوجودِ منه، خَرَجْنا من الحلَّين الأفلاطوني والأرسطي، وصِرْنا إلى حلَّيْن يَعْسُر تَحْديدُ طَبيعَتِهما: **إنهما حلاّ أبي هاشم، وأبي الحسن.** فعالَمُ الْمُثُل المسلوب البهشمي لم يُصبح عالَمَ القوى الأرسطي، لانعدام مفهوم المادة القوية بالذات على التصوُّر الذاتي؛ وعالم القوى المسلوب الأشعري لم يُصبح عالَمَ المثل الأفلاطونية، لانعدام **مفهوم الصورة القوية بالذات على التحدد الذاتي.** والسببُ بسيطٌ: **فلو سلّم الأولُ بوجود المادة القوية بالذات على التصور الذاتي، لانتهى إلى الشِّرك بتعدد الآلهة المادية**[٣] **وبتعطيل الإله الحق (كما هو الشأن**

---

(١) اللامحدد الأفلاطوني (الانفعال المطلق)؛ وهو الذي حدده خاصة في مقالة الفيلاب (οπετρον) بما هو اللامحدد المطلق أو المختلف اللامتناهي، الذي بتحديده، يكونُ العلمُ فتكون إضافتُه إلى الحدود إضافةَ المادة إلى الصورة، ومن ثم وضع نظرية العلل الأربع في هذه المحاورة بإضافة الفاعل والغاية، والأمثلة المضروبة مُسْتمدة من الموسيقا والحروف.

(٢) الإله الأرسطي (الفعل المطلق): وهو الذي حدَّه في الفصل السابع من مقالة اللام بما هو فعل محض لا يعلم إلاّ ذاته بوصفها أتم المعلومات، ولا يمكن أن يعلم غيرها، لأن كل ما سواها دونها وجوداً، فإذا عَلِمَته صارت ذاتَ عَدَم.

(٣) وهذا ما يفسّر تردُّد الاعتزال وإحجامه أمام نظرية الطبائع، إذ لو سلم بنظرية الطبائع – وكان من المفروض أن يفعل بعدَ وضع نظرية الذوات المتقدمة على الوجود والتي تكون من باب أولى ملازمةً للوجود وهو معنى الطبائع – لانتهى إلى التخلي عن التصور النافي للهيلومورفية فاستند إلى التصور الذري للموجود.

عند أرسطو)! ولو سلّم الثاني بوجود الصورة القوية بالذات على التحدد الذاتي لانتهى إلى الشرك بتعدد الآلهة الصورية[(١)]، ولوضع اللامحدد المطلق (كما هو الشأن عند أفلاطون). لذلك لم تُصبح البهشمية أرسطية، رغم سلبها الأفلاطونية؛ ولم تُصبح الأشعرية أفلاطونية، رغم سلبها الأرسطية. ولكنهما تقابلتا، أنطولوجياً، وإبستمولوجياً تَقابُلَ الأفلاطونية والأرسطية، رغم التناظر العكسي لِحَلَّيْهِما مع حلّيْ أفلاطون وأرسطو. وقد أشرْنا، مُقَدَّماً، إلى السبب الذي نسبناه إلى ظرفيات الوضعية النظرية، فأبَنّا انطلاقَ الأولى من مسألة البحث في معقولية المضمون النقلي، تسلمياً منها بمعقولية الشكل العقلي الأسْمى من النقل ذاته، وانطلاق الثانية من مسألة البحث في معقولية الشكل العقلي، تسليماً منها بمعقولية المضمون النقلي الأسْمى من العقل ذاته.

ولَمّا كان الحلُّ البهشمي مستنداً إلى مبدأ الوحدانية ذات الأحوال، وسيطاً بين الكثرانية الصورية فوقها، والكثرانية المادية دونها، فإن طبيعة الشيئية التي للمعدوم ستكون ماهياتٍ بين الوجود المثالي الأفلاطوني (لأنها لا تقوم بذاتها، وممكنة لا ضرورية) والوجود القوي الأرسطي (لأنها لا تقوم بالمادة ولا تتضمن أي مبادرة وجودية بذاتها تجعلها تَتَفَعَّل بالمحاكاة)، لذلك احتاجت إلى أحوالٍ إلهية لا هي موجودة ولا هي معدومة: أحوال القادِرية والعالِمية، والخالقية.

---

(١) وهذا ما يفسّر تردُّدَ الأشعرية وإحجامها أمام نظرية العقول الوسائط: لو سلّمت بنظرية الوسائط - وكان من المفروض أن تفعل بعد نفي الذوات المتقدمة على الوجود، وكذلك المصاحبة له - لأصبحت صفاتُ الله الخالقة والحافظة والعالمة والسامعة والباصرة، بما هي صفاتٌ موجبةٌ مختلفةٌ وأزليةٌ في اتصالها بالموجودات التي هي باقيةٌ بصفةِ الخلق المستمر، ومحفوظةٌ بصفة أخرى، معلومةٌ بصفة أخرى، ومسموعة إلخ... وكأنها متعلقةٌ بوسائط كثيرة هي صفات الله، رغم كونها لا هي ذاته ولا هي غيره، فتتعدد الوسائط - الأقانيم بتعدد الصفات الموجبة، وذلك هو تأويل ابن رشد لنظرية الصفات الأشعرية، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب بويج، دار المشرق، بيروت ١٩٧٣، ج III ص ١٦٢٠: «ومن هنا غلطت النصارى فقالت بالتثليث في الجوهر، وليس يُنحيهم من هذا أن يقولوا إنه ثالث ثلاثة الإله واحد، لأنه إذا تَعَدَّدَ الجوهر كان المجتمع واحداً بمعنى واحد زائد على المجتمع. قلت وهذا بعينه لزم الأشعرية من أهل ملتنا لأنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدةً على الذات فيلزمهم أن تكون واحدة بمعنى واحد زائد على الذات والأوصاف، وكلا المذهبين فيلزَمُهما التركيبُ».

ولما كان الحل الأشعري مستنداً إلى مبدأ الوحدانية ذات الصفات الموجبة والأزلية بديلاً من الكثرانية الصورية فوقها، وعن الكثرانية المادية دونها، فإن طبيعةَ «لا - شيئية» المعدوم ستجعل شيئيةَ الموجود ذرةً وجوديةً أو آناً وجودياً غيرَ مُؤَلَّف من مبدأ صوري ومبدأ مادي، لذلك احتاجت إلى صفةٍ إلهيةٍ موجَبَةٍ هي الخلقُ المستمر[1] المتصل كفعل، والمنفصل كمفعولات، هي هذه الآنات الوجودية أو الذرات الوجودية المتوالية[2].

لكن هذا المآل، الذاهب من نتائج تعقيل العلوم النقلية إلى تنقيل العلوم العقلية التقى بالمآل، الذاهب من نتائج تنقيل العلوم العقلية إلى تعقيل العلوم النقلية، فأدى المآلان إلى الظاهرَتَيْن التاليتَيْن:

الأولى: قبول المنطق الأرسطي «علماً - أداةً» في العلوم النقلية ونتيجته الميتافيزيقية ذات الوجهين: السالب، أو نفي علم الطبيعة الذري؛ والموجب، أو قبول علم الطبيعة الهيولوموري (أي المستند إلى الصورة والمادة).

الثانية: قبول المنزلة البهشمية منزلةً للكلي في العلوم النقلية ونتيجتها الميتافيزيقية ذات الوجهين: السالب أو نفي نظرية الصفات الموجبة، والموجب أو إثبات شيئية المعدوم.

وسنرى كيف أن الظاهرة الثانية لم تَحْصُل في ما بعد العلوم النقلية إلاّ بفضل مرورها إلى ما بعد العلوم العقلية، أي إن منزلة الكلي في الفلسفة الفارابية هي التي فرضتها، فيسَّرت، بذلك، دخولَ المنطق الأرسطي أداةً للعلوم النقلية، ممّا أنهى الحلَّ الأشعري في بُعده الميتافيزيقي، وأبْقَى على المذهب في أبعاده العقدية

(١) نظرية الخلق المستمر، الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الرابع باب الكلام على القائلين بفعل الطبائع ص ٣٤ - ٤٨.

(٢) الذرات الوجودية ومحاولة المولى صدرا، كتاب المشاعر، الترجمة الفرنسية لهنري كوربان
Le livre des pénétrations métaphysiques, traduit de l'arabe par Henry Corbin, Collection Islam spirituel, Verdier 1988
وخاصة المشعر الثالث ص ٩١ وما بعدها. وفيها يبين أن الماهية هي التي تحمل على الوجود وليس العكس، وهي تُحمل عليه حملاً دهنياً، أما في الوجود فهي هو.

كما سنرى. ولعل طريان هاتَيْن الظاهرتَيْن لن يُصبح واضحاً إلاّ بفضل انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند ابن سينا والغزالي، وانتقال الفلسفة إلى البحث عن الحلّ الأفلاطوني المخلِّص من أرسطو (الإشراقية)، وعن الحل الأرسطي المخلِّص من أفلاطون (الرشدية)، وما صاحب هذَيْن البحثَيْن من كلام وتصوف اجتمعَ فيهما المابعدُ النقليُّ والمابعدُ العقليُّ في جدائِلَ عجيبةِ الضفائر شديدةِ التعقيد، نحدّدُها في الباب الثالث.

درسنا المحاولات الكلامية الساعيةَ إلى وضع «مابَعْدٍ» للعلوم النقلية يُؤَسِّسها بتحديدِ موضوعاتها وجودياً، وشكلِ عِلْمِها إبستمولوجياً، فأبرَزْنا موقفَيْن حدَّيْن استَيسَرا الحلَّ هما:

الباطنية التي حافظت على شكل النقل، وضمَّنَتْهُ مضمونَ العقل بآلية التأويل الباطني.

والظاهرية التي حافظت على مضمون النقل، وشكَّلَتْهُ بشكل العقل بآلية التحقيق الظاهري.

لكن أهل الموقفين لم يتساءلوا عن معقولية المضمون عامةً، ولا عن معقولية الشكل عامة. **لذلك انفصل عنهما موقفان وسيطان لم يصدرا عنهما، وإن اقتربا بعد ذلك منهما، هما: الاعتزال البهشمي، والاعتزال الأشعري. والأول حاول مساءلةَ المضمون النقلي عن معقوليته؛ والثاني حاول مساءلةَ الشكل العقلي عن معقوليته. فبنى الأول نسقاً يُخضع النقل إلى العقل، والثاني نسقاً يُخضع العقل إلى النقل. ولم يكن بوسع الأول أن يفعل إلاّ بإدخال بعض العدم في الوجود الإلهي (الأحوال)، وبعض الوجود في العدم العالمي (شيئية المعدوم). كما أن الثاني لم يكن بوسعه، أن يفعل إلاّ بإخراج كل العدم من الوجود الإلهي (الصفات الموجبة) وبإخراج كلِّ الوجود من العدم العالمي (لا شيئية المعدوم).**

فكيف حدَّد هذا التأسيسُ الكلامي للعلوم النقلية خصائصَ المذاهب الصوفية ومميّزات اللقاء مع الأنساق الفلسفية التي بدأت تتكون بُعَيْد هذه اللحظة

الكلامية بقليل؟ كيف سيُساهم المرجعان الحدّان للمدونة القرآنية (التوراة والإنجيل) في وضع هذا المابعد الديني للعلوم، من منطلق كلامي، في الصياغة الصوفية لمحاورة الصياغة الفلسفية ذات المرجعَيْن الحدَّين للمدونة الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية)؟ كيف التقت منظومتا القطبَيْن «ا لله - الإنسان» والقطبَيْن «الإله - العالم»، أو نظريتهما في النقل وفي العقل، بوصف الأولى ما بعد العلوم النقلية، والثانية ما بعد العلوم النقلية؟

رأينا كيف تَقاسم المجالَ طرفان مُغاليان، **الباطني الإسماعيلي، والظاهري الحنبلي** اللذان أصبح الدّين عندَهما فعلاً مباشراً، لا فصل فيه بين السياسي والديني، وبين العملي والنظري، وطرفان معتدلان يتوسطانهما هما فرعا الاعتزال - بعد مراوحة وتجاذب بينهما دالَّيْن على عُسر الحياد - أعني **الاعتزال البهشمي** الذي اندمج في كلام الشيعة المعتدلة، **والاعتزال الأشعري** الذي اندمج في كلام السنّة المعتدلة. ونرى الآن أن المجال الصوفي هو بدوره، خضعَ لنفس التَّخَلُّق: إذ قد تعيَّن فيه تصوُّفان متطرِّفان اندمجا في الكلام الباطني الإسماعيلي والكلام الظاهري الحنبلي، بل هما عينُ فعلهما المباشر المتصلّب، وتصوُّفان تأمُّليان مناسبان للكلامين المعتدلين، ويختلفان عنهما بالأسلوب لا غير.

وإذا كان الصراعُ المباشر المنتسب إلى التاريخ السياسي وإلى الفعل المباشر لا يمثل موضوع بحثنا، رغم أننا لا ننكر دورَه جذباً ودفعاً للصراع الفكري المتعلق بالمسائل النظرية والعملية، فإن الربط بينهما ومنطق تدخُّلهما في الطرفين الوسيطين أمران ضروريان لفهم طبيعة المنازل التي يحدِّدها التصوف، بما هو قسيم الكلام، للكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية. فمثلما تركَّزَ الصراعُ الكلامي المذهبي بين الكلامين الوسيطين، أعني البهشمية والأشعرية، ثم بين كل منهما وقرينه المتطرف مع تحالف غريب بين الطرفين على الوسيطين، فإننا نجد الصراع الصوفي المذهبي قد دار بين التصوفين الوسيطين، أعني تصوف وحدة الوجود، وتصوف وحدة الشهود، ثم بين كل

منهما وقرينه المتطرف (تصوف الإرهاب الباطني الفردي، وتصوف الإرهاب الظاهري الجماعي)[1].

والعلّةُ النظريةُ واحدة: إنها هي التي شرحنا، بخصوص الكلام، والناتجة عن تقابل التجربتَين، أعني تجربةَ تعقيل علوم النقل وتنقيلَ علوم العقل، وما انتهتا إليه من تساؤل فلسفي أو من انزلاق إلى الحلول السريعة الجاهزة. ومعنى ذلك أن كلا المذهبَيْن اللّذيْن لا يفصلان بين الوظيفة النظرية والوظيفة العملية، في الكلام والتصوف، جعلا من المعتَنِق لَهُما «متكلّماً – متصوفاً» في نفس الوقت، وفاعلاً فعلاً مباشراً، غيرَ مقصور على التأمل العقلي، أو الوجداني، **أي إن الباطني الإسماعيلي «متكلم – متصوف» بمعنى كونه ملتزماً سياسياً بتحقيق باطن الشريعة الذي هو مضمون أفلاطوني إنجيلي؛ والظاهري الحنبلي «متكلم – متصوف» بمعنى كونه ملتزماً سياسياً بتحقيق ظاهر الشريعة الذي هو ذو شكل أرسطي توراتي. ولا فرق، في الحالتين، بين ممارسة الدين، وعلمه، والالتزام المباشر بتحقيقه، لأن الدين علمٌ وعملٌ: إنه سياسة دينية للوجود بمعنَيَيْه الشخصي والجماعي. وهذا هو المعنى المسيطر حالياً على الحركات الإسلامية في الإسلامين الشيعي والسني.**

---

(١) ويمثل الأول ظاهرة نخبوية انتظمت بالتدريج إلى أن صارت ذات شكل سياسي منظم لعل أرقى أشكالها تنظيم صاحب الجبل، راجع كتاب -Bernard Lewis, Les assasins, Stratégies, Berger Levault, Paris 1982

وفيه تبرز خاصيات هذا التكوين الإرهابي النخبوي كما يتبين في الفصول اللاحقة. لكن الثاني يعد من الظاهرات الشعبية التي تنطلق عادة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغالباً ما يقودها بعض رجال الدين الذين ليس لهم ثقافة فلسفية وعلمية: مثل المؤدبين والفقهاء. وقد خصص ابن خلدون لهذه الظاهرة كثيراً من الفصول، لعل أهمها تلك التي تتحدث عن الثورات الفاشلة. لكن ابن خلدون لم يميز بين الظاهرتين التمييز الواجب (المقدمة، III. ٦: في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، III. ٥٢: في أمر الفاطمي، IV. ٦: في إحراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق). وقد ينتدب تصوف الفعل المباشر بالمعنى الأول من قرينه وقسيمه أعني تصوف وحدة الوجود، كما قد ينتدب تصوف الفعل المباشر بالمعنى الثاني من قرينه وقسيمه، أعني تصوف وحدة الشهود. وهما عندئذ يصبحان من جنس واحد هو جنس التوظيف الواعي والمقصود للدين، دون إيمان حقيقي، لأغراض سياسية، راجع في ذلك دراسة ابن تيمية لتجربة مؤسس الدولة الموحدية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب ص ٤٧٦ وما بعدها من المجلد الحادي عشر.

إن عدمَ الفصل هذا بين الكلامِ والتصوف، بما هما تـأمُّلٌ عقلي ووجداني، والفعلِ المباشر في طَرَفَي المعادلـة الفلسـفية العربيـة، هـو الـذي يفسّـر خصـائصَ الباطنية والظاهريـة، واتحادَهمـا الموضوعـي، بحكـمِ التقـاءِ الطرفـين دائمـاً، ضـد الكلامين والتصوّفَيْن الوَسيطَيْن بينهما، مُضادةَ الْمُسَـيْطِر علـى العمـل لِلْمُسَـيْطِرِ على النظر. فاتحاد الكلام والتصوف عند الطرفين، بحكـم وحـدة النظـر والعمـل عندهما، جعل التصوفَ الخالصَ، بما هو مقـابلٌ للكـلام، لا يكـون ممكنـاً إلاّ في حالة الفصـل بـين النظـر والعمـل كموقفـين لا كموضوعـين فحسـب: **أعـني أن المتكلم يقف موقف الناظر العقلي، غير العامل في النظر والعمل جميعاً؛ والمتصوف يقـف موقف العامل الوجداني غير العامل في النظر والعمل جميعاً. فيكون الجمعُ الموضوعـي، مع الفصل الموقفي، عند الوسيطين؛ ويكون الجمع الموقفي، مع الفصل الموضوعي، عنـد الطرفين**(1).

وإذن فالتصوف الخالص، غير الملتزم بالفعل المباشر لتحقيـق الشـريعة والديـن في التاريخ، هو من جنس الكلام الوسيط الذي تفرَّغَ للنظـر والتـأمل، كموقـف فاصل بين الفعل المباشر والعمل الفكري الذي اتّخـذ شـكلَ النظـر العقلـي عنـد المتكلمين، والتأمل الوجداني عند المتصوفة، أعني شكل التجربة العقليـة القوليـة، والتجربة الوجدانية القولية. **كلاهما إذن أفعال قوليـةٌ تعبِّر إمّـا عـن النسـق المنطقـي للنص الديني بما هو دالٌّ مَرْجِـعُ مَدْلولِـه العـالَمُ الخـارجي الطبيعـي والشـريعي، أو عـن النسق المنطقي للنص الديني بما هو دالٌّ مَرْجِعُ مدلولِه العالَمُ الداخلي النفسي والروحي.** لذلك كان للكلامَيْن الوسيطين، البهشمي والأشعري، قرينان تَصَوُّفِيان مكمّلان لهمـا بحسـب المنطـق التـالي: فالإلـه المعطّـل كليـاً أو نسـبياً (بعـد وضـع نظريـة

(1) أي إن صاحب الفعل المباشر، بما هو «متكلم - متصوف» معاً يُميّز بين النظـري والعملـي، كموضوعات، لكن ممارسته للدين، بما هي موقف، ليست إمّا نظراً أو عملاً، بل هي النظرُ العاملُ، والعملُ الناظر في الوقت نفسه. فلا الحنبلي يقبل أن يكون العملُ بلا نَظَر أو النظرُ بلا عملٍ من حيثُ هما سلوكه؛ ولا كذلك الإسماعيلي. أما المتكلم فهو ينظر في النظر أو في العمل، لكنَّ سلوكَه يكون دائماً، أو في الأغلب مخالفاً لآرائه، والمتصوف يتأمل وجدانياً النظريات والعمليات، لكن تأمّله ذلك لا ينتج عنه، بخلاف مَاعَلَيْه الشأن عند الحنبلي والإسماعيلي، فعلٌ مباشر لتحقيق الدين في التاريخ، فلا يتجاوز المعاناة الشخصية التي تكاد تنحصر في الذوق الجمالي الفني للرُّوحيات.

الأحوال)[1]، لا يتعيَّن وجـودُه الخـالي مـن التحديـدات الموجبـة إلاّ إذا حـلّ في العالم أو في الإنسان بما هما «ذَواتٌ - عدومٌ».

وبذلك سيبرزُ الطابعُ الإنجيلي للحلِّ البهشمي، بروزاً صوفيّاً في شكل إنجيلية معمَّمَة؛ إذ بات كل متصوف عيسى ممكناً يحل فيه الإله؛ بل العالم كلـه - بما هو عالم الذواتِ العدوم - يُصبح الوعاء أو الظرف الذي يمتلئ بالوجود الإلهي الذي هو، بدون هذا الوعاء، وجودٌ خالص خالٍ من كل تحديد، عدا الوحدانية المعطلة. والإله الموجب كليّاً أو نسبيّاً (بحسب درجات التشبيه)، ذو الصفات الموجبة غَنِيٌّ عن كل شيء سواه، وهو متعيّن بصفاته الموجبة، بل وقد جمع في ذاته وصفاته جميعَ الوجود والتعيُّنات، فلم يُبْقِ لغيره عدا العدم واللاتعيُّن: **لذلك فلا وجود لغيره إلاّ بمشاهدتِه، والاتكالِ عليه وارتفاعِه إليه إلى حدّ الانمحاق فيه، ولذلك سيبرزُ هنا الطابعُ التوراتي للحل الأشعري، بروزاً صوفيّاً في شكل توراتية معمَّمة، إذ بات كـل متصوف موسى ممكناً يسعى إلى رؤية الإله والانمحاق فيه؛ بل العالم كلُّه لا قيامَ له إلاّ بهذه المشاهدة.**

لذلك كان التصوُّف الأول تصوفَ حلولِ الوجود الإلهي اللامتعيّن في أعيان العالم اللاموجودة؛ إنه تصوف وحدة الوجود وتعدد الأعيان؛ وكان التصوف الثاني تصوفَ شهود الوجود العالمي للوجود الإلهي المتعيِّن، إنه تصوف **وحدة الشهود**. فيكون التصوف الأول غايةَ الكلام البهشمي؛ ويكون التصوف الثاني غايةَ الكلام الأشعري. لكن هذه النقلة من البداية إلى الغاية لن تكون ممكنةً دون توسط الصدام واللقاء بين الكلامين البهشمي والأشعري، بما هما شكل المابعد النقلي للعلوم النقلية، والفلسفتَيْن، المشائية والصفوية، بما هما شكل المابعد العقلي للعلوم العقلية.

فتضاعفت الأنساقُ الوسيطة بين أصحاب العمل المباشر الباطني والظاهري غير الفاصلَيْن بين الموقف النظري والموقف العملي، فأصبحت نواة الفكر

---

(١) إذ قد بينا أن نظرية الأحوال أدخلت على الذات الإلهية بعضاً من التعيُّن والتعدُّد لم يصل إلى درجة التنوع الموجب الذي تقول به الصفاتية، ولكنه تجاوز التعطيل المطلق: في بداية هذا الفصل، عند تحديد منزلة الكلي عند أبي هاشم.

الحنيفي مؤلفة من وسيطيْن كلاميَّيْن هما البهشمية والأشعرية، ووسيطين صوفيَّيْن هما تصوف وحدة الوجود وتصوف وحدة الشهود اللذان أبرزا الدلالة العميقة للكلامين الوسيطين وعلّلا الصدام مع الباطنية والظاهرية. **فالتصوف الأول، بما هو تصوف حلول الإله في العالم عامةً وفي الإنسان خاصة، والتصوف الثاني، بما هو تصوف حلول العالم عامة والإنسان خاصة، في الإله أصبحا هدفاً لقرينَيْهما المتطرّفَيْن: لأن الأول ينتهي إلى نفي الاصطفاء، إذ يصبح الإله حالاً في كل شيء**[1]**؛ والثاني إلى نفي التكليف، إذ يُصبح مجرَّدُ الوجود عبوديةً**[2].

لهذه العلة كان التقابل والتكامل بين تصوف وحدة الوجود والباطنية، وتصوف وحدة الشهود والظاهرية، لكونهما يمتازان عنهما بعدم الفعل المباشر واقتصارهما على العمل بالمعنى الوجداني، أي إن العمل الصوفي في هذه الحالة من جنس المعاناة الجمالية الفنية النافية لأساس الالتزام السياسي بما هو فعل مباشر في الأحداث التاريخية[3] . ويمكن القول بصورة عامة، إن الباطنية والظاهرية، بحكم عدم الفصل عندهما بين الموقف النظري والموقف العملي أو بين النظر والفعل المباشر، لا يمكن أن ينفصل عندهما ضربا القول الديني الكلامي والصوفي. **لذلك كان الدين والسياسة عندهما أمراً واحداً**. لكن اقتصار

---

(١) نظرية وحدة الوجود منافية لنظرية الاصطفاء، لكونها تجعل الوجود الإلهي حالاً في جميع الأعيان التي تمثل ظروفاً خالية يملؤها الوجود الإلهي. وبذلك يرول الأساس الذي تستند إليه نظرية الإمامة التي، عند التعمق، نجدها مناقضة لنظرية الولاية الصوفية، بل حتى هذه النظرية لم تعد ممكنة، إذ إن الإله صار حالاً في كل شيء.

(٢) وهو ما يعنيه ابن تيمية عندما يميّز بين الألوهية والربوبية والأمر الديني والأمر الكوني ويعتبر الجبريين - الأشاعرة خاصة - من نفاة التكليف والسعي الإرادي والحر من أجل تحقيق القيم الدينية. فالجهاد يُصبح مستحيلاً في المذهب الجبري، ما دام كل ما يحصل واجبَ الحصول، بحكم الأمر الكوني الذي لا يختلف عنه الأمر الشرعي بعد ردّه إليه عند الجبريين.

(٣) أساس الالتزام السياسي الذي يستند إلى الاصطفاء عند الشيعة الباطنية وإلى التمييز بين الأمر الديني والأمر الكوني عند الظاهرية، يصبح مستحيلاً في حالتي وحدة الوجود ووحدة الشهود، فيصبح التصوف ضرباً من اللامبالاة المطلقة بأحداث التاريخ الإنساني والمعركة من أجل القيم، وتتساوى الأشياء وتزول جميع السلالم القيمية: وهذا هو السبب الرئيسي لحرب ابن تيمية على التصوف، وخاصة على أساسيْه أعني نفي نظرية الاصطفاء ونفي نظرية التكليف.

الكلامين الوسيطين على النظر في معقولية المضمون النقلي (البهشمية) وفي معقولية الشكل العقلي (الأشعرية)، بما هما موقفان فاصلان بين الموقف النظري من النظر والعمل وبين الفعل المباشر، قد احتاجا إلى قرينَين وسيطَيْن مثلهما فاصلين مثلهما بين الموقف العملي من العمل والنظر وبين الفعل المباشر، أعني التصوفَيْن الوسيطَيْن المتمِّمَيْن لهما بالصورة التالية:

١ - **تصوف وحدة الوجود القسيم المكمِّل والقرين المقابل للبهشمية:** الإله بما هو ذات لها الوجود فقط + الذوات العالمية بما هي أشياء معدومة لها الماهيات فقط = **وحدة الوجود المتعين**. لذلك اعتبر العالَم عين الإله[1] (**من هنا أهمية نظرية السيادة الإنسانية**).

٢ - **تصوف وحدة الشهود القسيم المكمِّل والقرين المقابل للأشعرية:** الإله بما هو ذات لها الماهية والوجود + عدم الذوات العالمية ماهية ووجوداً = **وحدة الشهود المتعين**. لذلك اعتبر الإله الخالق المستمر للعالَم، والعالم مجرد شاهد له وعليه[2] (**من هنا أهمية نظرية العبادة الإنسانية**).

نستطيع الآن تحديد الكيفية التي تكوّن بها هذان التصوُّفان، قياساً على تكوّن الكلامين، من خلال علاقتهما بمنزلة الكلي الوجودية ذات النشأة الأهلية التابعة لتكوّن العلوم النقلية وما بعدها، دون استثناء الدور الذي أدته العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي. فالعقيدةُ وأصولُها والفقهُ وأصولُه، بوصفهما العلمين النقليين الغاية، يقتضيان التنسيق المنطقي للمدونة الإسلامية - القرآن والحديث - بعد تحقيق نصها دالاً (بالعلوم المساعدة اللغوية والتاريخية) ومدلولاً (بالعلوم المساعدة

---

(١) ابن عربي، الرسائل، دار إحياء التراث العربي، حيدر أباد الدكن ١٩٤٨ م من رسالته إلى الإمام الراري ص ١٤

(٢) الغزالي، مشكاة الأنوار، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦م ص ٢٤: «ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد في الشهادة لوحدانية خالقها، إذ كل شيء يسبح بحمده لا بعض الأشياء، وفي جميع الأوقات، لا في بعض الأوقات ارتفع التفريق وخفي الطريق، إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد فما لا ضدّ له ولا نقيض تتشابه الأحوال في الشهادة له، فلا يبعد أن يخفى لشدة جلائه والغفلة عنه لإشراق ضيائه...».

التأويلية). ومثلما أن العقيدة وأصولَها بدأت تفسيراً بمعنى الشرح، وانتهت تفسيراً بمعنى التأويل، فكذلك الفقهُ وأصوله بدأ أحكامَ ظاهر، وانتهى أحكامَ باطن. ولم ينشأ علمُ الكلام إلاّ بفضل النقلة الأولى، ولم ينشأ علمُ التصوف إلاّ بفضل النقلة الثانية[١]. ومعنى ذلك أن أصول فقه الظاهر تُصبح أصولَ فقهِ الباطن، باطنِ المؤمن أولاً، ثم باطن الشريعة ثانياً. وفقه باطن المؤمن هو الذي يعتبره ابن خلدون مضموناً للتصوف السنّي، أعني مجاهدتَي الورع والاستقامة[٢]. أما فقه باطن الشريعة، فإنه مضمونُ التصوف الْمُتّهم في سنّيته، حسب ابن خلدون[٣]. وقد عرَّفه بكونه مجاهدةَ الكشف بالقصد الأول، ومجاهدةَ الولاية بالقصد الثاني، وهو يتحوَّل إلى كُفْر وإلحاد، إذا صار بالقصد الأول[٤].

تلك هي علاقة نشأة التصوف بفرعيه بالكلام الوسيط بفرعيه في جَدَلِيَّتِهِ مع قَرِينَيْه المتطرفَيْن، وهي علاقة تحدَّدت بالإضافة إلى منزلة الكلي التي وصفنا عند تعريف المنزلة البهشمية والمنزلة الأشعرية المقابلتَيْن للمنزلة الأفلاطونية والمنزلة

---

(١) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، نُشر ملحقاً بدراسة أبي يعرب المرزوقي حول العلاقة بين السلطانين الزماني والروحاني، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩١م، ص ١٨٠: «وصار فقه الشريعة على نوعين: الأول فقه الظاهر... النوع الثاني: فقه الباطن...» وكما تقابل التصوف مع الفقه بوصفهما فقه ظاهر وفقه باطن يتقابل الكلام مع التأويل بوصفهما أصول ظاهر وأصول باطن.

(٢) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني: الكلام في المجاهدات ص ١٩٤ وما بعدها.

(٣) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في المجاهدات ص ٤٥ – ٤٦: مشروعية المجاهدة الثالثة (مجاهدة الكشف): «وأما المجاهدة الثالثة، وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محظورة حظر الكراهية أو تزيد» (وما فوق حظر الكراهية – هو التحريم في منظومة الأحكام الخمسة إذ لا وسيط بينهما).

(٤) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في المجاهدات: وطبعاً فإن ابن خلدون لم يتحدث عن مجاهدة الولاية في تصنيفه للمجاهدات، بل اقتصر على ثلاث: الورع والاستقامة والكشف. لكن الولاية قد تنتج بدون قصد عن الكشف وتُعَدُّ محنةً بالنسبة إلى المتصوف السني. وهي، إذا أصبحت مطلوبة لذاتها، وكذلك الكشفُ، تصير إلحاداً. وذلك ما يؤكده ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة، فصل المطلعين على الغيب ص ١٩١: «وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصوف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض ولا يكون مقصوداً من أول الأمر، لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة لغير الله، وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب. وأخْسِرْ بها من صفقة! فإنها في الحقيقة شرك!».

الأرسطية. فتصوُّف وحدة الوجود وثيقُ الصلة بمفهوم الذات الإلهية، بما هي وجود خالص، والذوات العالمية بما هي ظروف ماهوية خالصة. ويكون الوجود العالمي بحلول الوجود الإلهي اللامتعين في الماهيات الأعيان اللاموجودة، وخاصة في أسماها، أعني الإنسان. كَما أن تصوُّفَ وحدة الشهود وثيقُ الصلة بمفهوم الذات الإلهية – العين المتّصفة بالصفات الموجبة والذوات العالمية القائمة بفعل الخلق المستمر والتي لا قيام لها إلاّ بشهودها للذات الإلهية أو بوجهها الملتفت إليها، وخاصة أسمى الشهود، أعني الإنسان الذي لا وجود له إلاّ بالشهادة، علامة الإيمان وبداية الوجود الحق.

وواضحٌ أن التصوُّف الأولَ، **تصوفَ وحدة الوجود**، بتوسط الذوات الماهيات المعدومة قبل الخلق، يستند إلى نظرية في الكلي وصفْناها بكونها نظريةَ **الْمُثل السوالب**؛ وأن التصوفَ الثاني، **تصوف وحدة الشهود**، بتوسط نفي الذوات الماهيات المعدومة، يستند إلى نظرية في الكلي وصفْناها بكونها نظريةَ **القوى السوالب**، وأن الْمُثل السوالب ليست القوى الأرسطية(١) والقوى السوالب ليست المثل الأفلاطونية. وإذن فبَيْن المنزلتَيْن الأرسطية والأفلاطونية، أو حَوْلَهُما، توجَدُ منزلتان أخْريان نافِيَتان لَهُما، دونَ الاتّحاد بأيّ منهما.

وواضح كذلك أن الواسطة بين التصوُّفين ونظرية الكلي هي نظرية الذات والصفات الإلهية، وعلاقتها بالذات والصفات التي للْمُحْدَثات أو الذوات العالَمية، وهي عينها النظرية التي توسَّطت في الكلامين الوسيطَيْن والتصوُّفَيْن الوسيطَيْن، بين واقعية الْمُثل المفارقة عند الباطنية، وواقعية الصور المحايثة عند الظاهرية، وسلب الأولى البهشمي، وسلب الثانية الأشعري، مع تَرافُضِ كلّ وسيطٍ وقرينه المتطرف، وتَرافُضِ الوسيطَيْن وتَرافُضِ الطَّرَفَيْن. وإذا كانت إشكاليةُ الكلي تُطرَحُ وتُعالَجُ، في الكلام، طرحاً وعِلاجاً ذا موقفٍ نظريّ عَقْلِيّ، فإنها تُطْرَح وتُعالج، في التصوف، طرحاً

(١) ولا يخفى أن الفعل في عالم الكون والفساد الأرسطي هو نوع من الشهود بنفس المعنى الذي شرحنا: فالشوق الكامن في الطبائع عند نقلتها من القوة إلى الفعل ليس إلا ضرباً من شهود الفعل المطلق، أعني العقل الذي يعقل ذاته أو الإله الأرسطي.

وعلاجاً ذا موقفٍ عملي وجْدانِيّ. والعمل لا يُفيد الفِعل المباشرَ كما هو الشَّأنُ عند الطَّرَفَيْن الباطني والظاهري، **بل هو يعني التذوُّق الوجداني للمعاناة الروحية التي تتألف منها تجربة الوجود الدينية، كما حددها ابن خلدون في نظرية المجاهدات**[1].

ويمكن أن نعتبر المجاهدتَيْن الأولَيَيْن - مجاهدةَ الورع ومجاهدةَ الاستقامة - مُمَثِّلَتَيْن للتصوف التابع للكلام الأشعري، وخاصة التانية لأن الأولى تُمَثِّل الواسطة الرابطة بين التصوف الأشعري والفعل المباشر الملتزم مباشرة بتحقيق ظاهر الدين في التاريخ، وأن نعتبر المجاهدتَين الأخيرتَيْن، مجاهدةَ الكشف ومجاهدةَ الوَلاية، ممثِّلَتَيْن للتصوُّف التابع للكلام البهشمي، وخاصةً الأولى منهما لأن الأخيرة تمثِّل الواسطة الرابطة بين التصوف البهشمي والفعل المباشر الملتزم مباشرة بتحقيق باطن الدين في التاريخ. وبيّنٌ أن هدفَ المجاهدتين الأولِيين اللّتَيْن يعتبرهما ابن خلدون سنِّيتَين، هو **محو الذات الإنسانية** بما هي إرادةٌ وحياةٌ مستقلةٌ عن إرادة الإله وحياتِه، كما حددتها الشريعة، دون ادعاء الاتِّصال بالذات الإلهية، وأن هدفَ المجاهدتَيْن الأخيرتَيْن اللتين يعتبرهما ابن خلدون خطيرتين على الإسلام، هو، في الحقيقة، **محو الذات الإلهية**، بما هي إرادةٌ وحياةٌ مستقلةٌ عن إرادة الإنسان وحياتِه، مع ادعاء حلول الإله في الولي، بما هو إنسان كامل.

لذلك قلنا إن التصوُّف المؤلَّفَ من المجاهدتَيْن الأولَيَيْن هو تصوُّف وحدة الشهود، والتصوُّف المؤلَّفَ من المجاهدتَيْن الأخيرتَيْن هو تصوُّف وحدة الوجود. فالخضوع للشَّريعة والتخلق بأخلاق القرآن محوٌ للذات الإنسانية بما هي قائمةٌ بغير الإرادة الإلهية وأمرها. ومعرفةُ الذات الإلهية والتصرفُ في الكون محوٌ للذات الإلهية، بما هي قائمةٌ بغير الإرادة الإنسانية وأمرِها. **ولهذا فإن منزلة الكلي قد**

---

(١) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثالث نظرية المجاهدات: وذلك لأن العمل بهذا المعنى يتنافى تمام التنافي مع العمل بالمعنى السياسي، ص ١٩٩: «وأعظم القواطع، بعد رفع الحجاب، أن يتكلم به أو يتصدى للنصح والتذكير، فتجد النفس لذة الرئاسة بالتعليم والاستشهاد با لله والإصغاء إليه بالقلوب والأسماع. وتموه عليه بأنه هاد إلى ا لله أو يفتر عن العمل والإلحاح عليه الذي هو وسيلته إلى هذا التجلي لما يظن من الاستغناء عن الوسيلة بحصول القصد، فيضعف التجلي، ثم ينقطع وينزل الحجاب».

أصبحت هنا جَلِيَّةً، وتَبَـدَّتْ، بمـا هـي وجـدانٌ عملـي، إمَّا وجداناً عَمَلياً بمحو ذات الإنسان لتحقيقها في الشهادة التي هي شهود الـذات الإلهيـة عـبر الشـريعة، أو وجداناً عملياً بمحو ذات الإله لتحقيقها في الوَلاية عبر صفات الإنسـان الكـامل. لذلـك قابلنـا بين السيادة الإنسانية في الثاني، والعبادة الإنسانية في الأول، إذ لا يتحقـق التوحيـد إلاّ بمحو إحدى الذاتين الإلهية في وحدة الوجود، والإنسانية في وحدة الشهود.

* * *

الباب الثاني

الأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها

ويتضمن الباب الثاني ما يلي:

- الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين.
- الفصل الثاني: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الحروف.
- الفصل الثالث: منزلة الكلي في الصفوية الوصلية : رسائل إخوان الصفا.
- الفصل الرابع: علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية الأشعرية والبهشمية.

الفصل الأول

منزلة الكلي في المشائية الوصلية:
الجمع بين رأيَي الحكيمين

« وأوَّلَ الشيخُ أبـو نصـر الفـارابي (رحمـه الله) الْمُثُـل بـالصور العلميـة الـتي للبـاري تعـالى. وأرسـطو يقـول بهـا[1] فـيرتفع التنـازع بينـه وبـين أفلاطـون. واستحسنه المتأخرون. وفيه نظر، لأنه يُشعر بأنَّ علم الباري تعالى بالصور وهـو مُحال. **وأيضاً أفلاطون يقول بوجود المثل في خارج جميع القـوى المدرِكـة لا في خـارج عقلنا فقط. فالتأويل المذكور صلحٌ من غير تراضي الخصمَيْن**»[2].

يطلق اسم المشائية العربية على الحركة الفلسفية العربية التي بدأت مع **الكندي** وانتهـت، في شـكلها الأول، بانفجارهـا عنـد **ابـن سـينا والغـزالي**[3] إلى فرعـي الأفلاطونيـة المحدثـة الفصليـة، أعـني إشـراقية **السـهروردي** ومشـائية **ابـن رشـد** الجديدة[4]. وتتميز هذه المشائية بالوصل بين حـدَّي الأفلاطونيـة المحدثـة وصـلاً

---

(١) عدم معرفة الطابع المنحول لأثولوجيا لا يعني إذن عدم إدراك الفرق بين الأرسطية والأفلاطونية، كمـا أن معرفة هذا الفرق لا تكفي لتبين الانتحال.

(٢) المثل العقلية، الفصل الأول، البحث السادس، الوجه الرابع ص ٨١

(٣) ونخصص لهذا الانفجار الفصلين الأول والثاني من الباب الثالث (III. ١ و ٢).

(٤) نخصص الفصلين الثالث والرابع من الباب الثالث (III. ٣ و ٤) للإشراقية والرشدية بوصفهما محاولـة لتجاوز المشائية العربية والصفوية بالعودة إلى الأصول، الأولى إلى الأفلاطونيـة والثانيـة إلى الأرسـطية.=

أرسطياً، خلافاً للصفوية التي ستكون وصليةً في الاتجاه الأفلاطوني، وهو ما غلّب **على المشائية تقديمَ النظر على العمل، وعلى الصفوية تقديمَ العمل على النظر**[١].

ويحدِّد مرحلتي الوصل بين الأفلاطونية والأرسطية، في المشائية العربية الأولى، كتابان **للفارابي**، ينتسبان إلى محاولاته الإبداعية التي تمتاز عن أعماله التعليمية العارضة، والشارحة للفلسفة الأرسطية، أعني كتابَ **الجمع بين رأيي الحكيمين**، وكتابَ **الحروف**. ولما كانت محاولة التوفيق، بالوصل بين الحكيمين، لم تصطدم بعقبة حقيقية إلاّ وكانت راجعةً إلى منزلة الكلي النظرية والعملية، ولما كانت هذه المنزلةُ قد مَثّلت جوهرَ الصراع بين الحكيمين، وأساس التقابل بين فلسفتيهما[٢]، فإن أهميةَ هذين المؤلَّفَيْن في تأسيس الفرع المشائي من الأفلاطونية المحدثة العربية، تقتضي أن نحلّل عُقْدَةَ العلائق بين محاولة التوفيق

= وقد كانت الحركتان متعاصرتَيْن. فكلتاهما تنتسب إلى القرن الثاني عشر (السهروردي: ٥٤٥ - ٥٨٨ هـ، وابن رشد ٥٢٢ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٥ - ١١٩٨ م)، بحيث إن عملية الانفصال في الأفلاطونية العربية التي أعد إليها ابن سينا والغزالي قد اكتملت في فلسفتيهما، فأصبحت الإشكالية في صيغتها النهائية قابلة للتجاوز عند ابن تيمية وابن حلدون.

(١) وإذا كان تاريخ الرسائل الصفوية المقبول عادة يجعلها قد حُرِّرت بعد المشائية الفارابية (النصف الثاني من القرن الرابع)، فإن مضمونَها ومسارَ المحاولة التي بدأت مع الكندي يجعلان الصفوية، كحل مقابل للحل الذي مال إليه الفارابي، معاصرةَ المراحل والتكوُّن للنسق المشائي عند الفارابي، رغمَ تأخر ظهورها النهائي.

(٢) تساعدنا نتائجُ البحث الذي عالجنا فيه منزلة الكلي في الكلام على إبراز مفاصل التقابل بين فلسفتيْ أفلاطون وأرسطو، بخصوص منزلة الكلي إبرازاً يرتب أعمالَهما الرئيسيةَ. فلو أخذنا المسألة انطلاقاً من مبدأ الوجود والمعرفة الصوري فإن محاولة أفلاطون تكون قد اصطدمت بإشكالية إدخال العدم في الوجود التام والتعدد في الوحدة المطلقة (محاورة البارمينيدس ومحاورة السوفسطائي)، وإلاّ استحال التواصل بين المثل، والتحامل بين تصوراتها، فامتنعت نظريةُ الوجود والمعرفة. وبيّن أن الرد على هذا لا يكون إلاّ من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي لما بعد الطبيعة. وإذا أخذنا المسألة من منطلق مبدأ الوجود والمعرفة المادي، فإن محاولة أفلاطون تكون قد اصطدمت بإشكالية إدخال الوجود في العدم الخالص، والوحدة في الكثرة اللامحددة (محاورة الطيماوس ومحاورة الفيلاب)، وإلاّ استحال قيامُ العالم الطبيعي وحصولُ عِلْمِه. وبيّن كذلك أن الردَّ سيكون من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي للسماعِ الطبيعي. وإذا كان مابعد الطبيعة والسماع الطبيعي يُعالجان المسألة من وجهها الوجودي خاصةً والوجه المعرفي بمجرّدٍ تابع، فإن التحليلات الثانية وكتاب النفس يعكسان العلاج فيصبح الوجه المعرفي هو الأصل (منطقياً: التحليلات الثانية، ونفسياً: النفس، المقالة III) والوجه الوجودي تابعاً.

داخل الفلسفة (بين حلّي أفلاطون وأرسطو)، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، من خلال الدور الذي أدَّته الحنيفيةُ المحدثةُ العربيةُ، كما تعيَّنت في الحلول الكلامية التي عرضنا مَنْطِقَها.

ويتطلب البحث في عملية التوفيق من هذا المنظار - وهي عملية يعترف الفارابي بأنه يواصل فيها تياراً متقدماً عليه أسهم بعملية الوصل في تكوين الأفلاطونية المحدثة الهلنستية[1] - أن نشير إلى بعض الملاحظات الأولية التي تساعد على فهم طبيعة الوصل بين أفلاطون وأرسطو في المشائية العربية الأولى، وعلى فهم دوافعه وطريقته وعلاقته بالحنيفية المحدثة في بعدها النظري، أعني الكلام الذي بيَّنا طبيعةَ ارتباطِه بإشكالية الكلي.

فالوصلُ بين أفلاطون وأرسطو بدا، في كتاب الجمع، وصلاً خارجياً دفاعياً هدفُه الردُّ على المتكلمين الذين يعترضون على الفلسفة بنوعين من الحجج: اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، ثم مناقضة فلسفاتهم للعقائد الدينية[2]. لذلك

---

(١) إشارة إلى رسالة أمويبوس التي يتبت فيها اتفاق الفيلسوفين في إثبات وحود الصانع، ص ١٠٢ مس الجمع. والمعلوم أن أمونيوس السقاء أو الحمال كان أستاذاً لأفلوطين بين ٢٣٢ و ٢٤٣ بعد الميلاد ومنه استمد مادئ فلسفته الأفلاطونية المحدثة التي هي محاولة للتوفيق بين الأفلاطونية والأرسطية، فجلّ التاسوعات تنطلق من شروح أفلاطونية للنصوص الأرسطية وشروحها:

E: Bréchıer, Histoıre de la philosophie; T 1, fascicule 2: p. 392 ....

"C'est assez fréquemment la lecture d'un commentaire d'Aristote qui sert de point de depart aux traités de Plotın; si bıen que, le péripatétisme disparaissant de nouveau comme école devant le succès du platonisme, les commentaires d'Aristote continuent jusqu'à la fin de l'antiquité".

(٢) انظر الجمع، ص ٧٩: «..... فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا (أ) وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين (ب) المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل والمجازاة عن الأفعال خيرها وشرها».... فهذه المسائل جميعاً، لم تصبح خلافاً ذا دلالة في الفلسفة إلاّ لدلالتها الدينية: قدم العالم وحدوثه، المبدع الأول، الأسباب منه، المجازاة عن الأفعال... (أ) اخترنا «خاضوا» عوضاً عن «تخاضوا» التي رجحها المحقق. (ب) ورجحنا «المقدمين» على «المتقدمين» التي رجحها المؤلف للأسباب التالية: اختيارنا يجعل كيفية التعبير واحدة بالاعتماد على الترادف في الحالتين، وكلمة تخاضوا لا معنى لها، إنها من الخض ومعناه التشحيع. وأخيراً لأن المتقدمين تصبح من لغو الكلام إذ إن التقدم في الزمان معلوم ولا حاجة إليه وليس بحجة في البرور.

جمع الكتاب بين غايتين، أولاهما هي إثبات وحدة الفلسفة وعدم الاختلاف بين الفيلسوفين، والثانية هي إثبات وحدة الفلسفة والدين وعدم التنافي بينهما، وذلك خاصة في المسألتين الرئيستين اللتين يُرَدُّ إليهما باقي المسائل، أعني مسألة قدم العالم أو حدوثه ومسألة خلود النفس أو فنائها (البعث)؛ وهما الصيغتان الدينيتان لمسألة الكلي؛ لأن قدمَ العالم (مُثُلاً أو قُوى في المادة) وخلودَ النفس (مِثالاً مفارقاً أو صورةً محايثةً) يستندان إلى واقعية الكلي كما نبيّنه، وليس إلى نظرية الخلق عن عدم النافية لكل قدم وتقدم على الخلق مثالياً كان أو مادياً.

فالمسائل المختلفة الواردة في الكتاب[1]، رغم تعدّدها واختلافِها، وطابعَها المشتت (أو الجزئي بالنسبة إلى بعضها، كاختلاف سلوك الفيلسوف أو المنهج)، تعود، في العمق، إلى مسألة واحدة هي مسألة منزلة الكلي في بعديْها النظري (قدم العالم أو حدوثه: واقعية المثل أو الصور بذاتها) والعملي (خلود النفس أو فناؤها: واقعية المثل أو الصور في النفس). وما سيطرة الفوضى على الكتاب[2] إلا لأنه من جنس مؤلفاته غير التعليمية (التي تكون عادة خاضعة لنظام الكتاب المشروح)، أي من جنس الردود الكلامية. لذلك فهو قد بدا فاقداً للترتيب الفلسفي الواضح، فلم تبرز مسألة الخلاف بين الفيلسوفين اللذين يُراد التوفيق بينهما، ولا مسألة الخلاف بين الفلسفة والدين اللَّذيْن يراد إبراز الوحدة الجامعة بينهما. فقد أخفى تعدد المسائل، في الحالتين، طبيعةَ المشكل، فأدى من ثم إلى إهمال طبيعة الحل الذي أرجَع إليه مُؤَلِّفُنا المجهولُ لكتاب المثل العقلية، كلَّ الفلسفة العربية، أعني هذا «**الصلح من غير تراضي الخصمين**» الذي استحسنه المتأخرون.

(١) وهي ثلاث عشرة مسألة حسب تصنيف المحقق.

(٢) لكون المسائل لا تخضع لأي ترتيب نسقي واضح الطبيعة. فلا هو ترتيب أصناف العلوم، ولا هو ترتيب تشارط المسائل، بل هو من جنس الترتيب في المصنفات الكلامية التي تدرس الخلاف بين المذاهب. وقد حصرها المحقق بعوانات، دون أن يتساءل عن مطق تواليها، خاصة وهو غير الترتيب الوارد في مقدمة الكتاب حيث حدّد فيها الفارابي دوافِعَه إلى كتابة هده الرسالة.

فالفارابي، في عرضه للخلاف بين الفيلسوفين، وللخلاف بين الدين والفلسفة، وفي سعيه إلى نفيهما، قد حدّد المسألتين الرئيسيتين اللتين يدور حولهما البحث في مسألة المنزلة التي يحددها كلا الفيلسوفين أولاً، والفلسفة والدين ثانياً للكلي النظري والعملي: **قِدَم العالم أو حدوثه أو منزلة الكلي النظري ثم خلود النفس أو فناؤها أو منزلة الكلي العملي**. لذلك ورد ذكر الْمُثُل مرتين في كتاب **الجمع**:

الأولى، عند تفسير الخلاف حول نشأة العالم[١]، و**الثانية**، عند تفسير الخلاف حول المعرفة وشرطها[٢].

احتاج الفارابي إلى أثولوجيا المنحول على أرسطو في المسألة الأولى لإثبات وجود الباري ووجود الصور في العلم الإلهي. لكن أهمية الاستناد إلى هذا المؤلَّف مبالغٌ فيها في تاريخ الفلسفة[٣]، لأن الحل الذي اسْتُمِدَّ من الاعتماد عليها كان مخالفاً للدور الذي يُزعم لها. فالفارابي لم يستمد منها تأويلاً أفلاطونياً للأرسطية، بل تأويلاً أرسطياً للأفلاطونية، وهو الصلح الذي أشار إليه مؤلف **المثل العقلية**. فالمثل لم تبق قائمة بالذات بل أصبحت بحاجة إلى ما تقوم به، خاصة إذا ربطنا ذلك بما يقوله الفارابي عن نفي تعدد الأحياز والعوالم بمعنى المفارقة الأفلاطونية المقابلة للمحايثة الأرسطية: «وما يجري هذا المجرى (= ما

---

(١) الجمع، ص ١٠٦ (المسألة الثانية عشرة بترتيب المحقق).

(٢) الجمع، ص ٩٧ وما بعدها (المسألة الثامنة بترتيب المحقق).

(٣) عبد الرحمن بدوي، مُقدمة كتاب المثل العقلية الأفلاطونية (ص ١٢ – ١٥). وتبرز المبالغة في أهمية هذا الكتاب في التناقض الواضح لمن يحمّلها من الأدوار ما لا تُطيق في تحديد مسار الفكر العربي. فلو كان لهذه الرسالة – القول في الربوبية أو أثولوجيا المنحول على أرسطو – الأهمية التي ينسبها إليها الأستاذ بدوي، لكانت قد غلّبت قراءة أفلاطونية لأرسطو لا قراءة أرسطية لأفلاطون، ولكانت أساساً لازدهار الدراسات الأفلاطونية لا العكس. كيف نولي لهذه الرسالة هذا الدور ثم نعتبرها سبباً في كون الفارابي مصدراً لتغليب المشائية على الأفلاطونية، وهو أمر يأسف له الأستاذ بدوي؟ وكيف يقال مثل هذا الكلام، في عصرنا، فيُتّهم الفارابي بكونه غلّب الأرسطية على الأفلاطونية، والسهروردي العكس. في حين أن ابن رشد، وهو أعلم بالفارابي، يثبتُ كونه غير أرسطي، وصاحب الكتاب المقدَّم وهو أعلم بالسهروردي، يثبتُ كونه غير أفلاطوني؟

يحتاج إلى تأويل) أقاويل أفلاطون في الكتاب **طيماوس** من كتبه في أمر النفس والعقل، وأن لكل واحد منهما عالَماً سوى عالَم الآخر، وأن تلك العوالِم متتالية، بعضها أعلى وبعضها أسفل، وسائر ما قال مما أشبه ذلك. **ومن الواجب أن نتصور منها شبهَ ما ذكرناه، إنه يريد بعوالم العقل حيزهُ وكذلك بعوالم النفس، لا أن للعقل مكاناً، وللنفس مكاناً، وللباري تعالى مكاناً، بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام. فإن ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون به؟ وإنما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي. وقوله عالم العقل إنما هو، على ما يُقال عالم الجهل، وعالم العلم، وعالم الغيب، ويُراد بذلك حيز كل واحد منها»**[1][2].

ومعنى ذلك أن الفلسفة، عند الفلاسفة، هي في ذاتها واحدة بمعنى الوحدة الحية، خلافاً لما يراه المؤرخون الذين يعتبرون الفروق الواردة في صياغة الفلسفة بحسب اختلاف الأساليب والأنساق، اختلافاً جوهرياً، زعماً بأن قول كل فلسفة النصِّي بما هو الموضوع الأساسي لتاريخ الفلسفة[3]، هو التفلسف،

---

(١) الجمع، ص ١٠٧

(٢) وما استمده من النص بخصوص حدوث المادة لا يقول به أفلاطون ولا أرسطو. والفارابي لا يجهل ذلك: «وهناك في أثولوجيا تَبَيَّنَ أن الهيولي أبدعها الباري جلّ ثناؤه لا عن شيء، وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت». ص ١٠١. فإذا جمعنا هذا النص والإحالات الأخرى إلى طيماوس وإلى السماع، والسماء والعالم تبين أن هذه الإحالات تتحدث عن دور الإله بمعنى منظم العالم، وأن ذلك النص يتحدث عنه بمعنى خالق العالم بما في ذلك المادة الأولى. وهو أمر ينفيه طيماوس، وكذلك السماء والعالم، والسماع الطبيعي. ومن ثمَّ فلا يمكن أن يكون كتاب أثولوجيا علة في سوء الفهم، ما دام ما يسعى الفارابي إلى إثباته بواسطته لا يسلّم به أفلاطون ولا أرسطو. اللهم إلاّ إذا أصبح المدلول الفلسفي لمحاولة الفارابي تجاوز أفلاطون وأرسطو إلى فلسفة تنفي مبادئهما الأساسية (مثل قدم المادة وقدم الصور وكلاهما متفقان على ذلك) من منطلق مغاير لهما معاً لعله منطلق أفلوطين أو منطلق الاعتزال أو التأويل الذي انتهى إليه هو، بوصفه صاحب إضافة فلسفية متجاورة لهما.

(٣) انظر هيجل:

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Werke 19, stw. Philosophie des Platon, s.29.

"Um die Philosophie Platos aus seinen Dialogen aufzufassen, muss das, was der Vorstellung angehort, insbesondere wo er für die Darstellug einer philophischen Idee zu selbst unterschieden werden"....

und Philosophie des Aristoteles, s.135. =

وحصراً لدور الفلاسفة في دور المؤرخين. لذلك كان عمل الفارابي غير مقتصر على التاريخ، بل تعداه إلى التأويل الذي - رغم الطابع المنحول **لأثولوجيا** - قرّب المتقدم من المتأخر وليس العكس[1] وهو تقريب ورد في **الجمع** ضمنياً، وسيُصبح صريحاً في **الحروف**، فيتضح عندئذ عدم حاجة هذا الحل إلى المنحولات.

لذلك فإن كتاب **الجمع**، رغم شكله الكلامي خطَّةً وعلاجاً، قد طرحَ، في العمق، هاتين المسألتين الفلسفيَّتَيْن: **مسألة منزلة الكلي الوجودية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الإلهي؛ ومسألة منزلة الكلي المعرفية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الإنساني**. والأولى تتعلق بما يعلمه الله ويصنعه أو بما يعمل على منواله؛ والثانية تتعلق بما يعلمه الإنسان ويعمله.. أما باقي المسائل الواردة في الكتاب فهي توابع لهما، وتتعلق بسلوك الفيلسوفين العملي وبمنهجهما النظري خاصة.

وإذا كان الفارابي قد استطاع أن يُعالج مسألة الكلي النظري والعملي في مستواها المعرفي، دون حاجة إلى المنحولات على أرسطو، واستعملها في مستواها الوجودي استعمالاً منافياً لما كان يمكن أن تؤدي إليه هذه المنحولات لو كان الهدف تقريب أرسطو من أفلاطون لا العكس، فإن ذلك يعني أن هدفه ليس التقريب بينهما، بل إثبات وحدة الفلسفة في ذاتها وإرجاع الاختلاف إلى مراحل التكوين. **لذلك كانت محاولتُه أفلاطونيةً محدثةً وصليةً وصلاً أرسطياً، لتقديمها النظر على العمل المؤدي إلى اعتبار الأفلاطونية مرحلةً إعداديةً إلى الأرسطية.**

= "Sollte die Fortsetzung der Platonische Schule dies ausdrücken, dass seine Philosophie genauer im Sinne Platons darin sich erhielte, so konne Platon allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernnen, so war Speusipp der Mann. Platon hat jedoch in der Tat den Aristoteles zum nachforger gehabt; denn Aritstoteles trug die Philosophie im Sinne des Platon, aber tiefer und erweitererter vor, so dass er sie zugleich weitergebracht hat".

(١) ولو صحّ أن الطابع المنحول لأثولوجيا قد أوقع الفارابي في الخطأ لكان الفارابي مؤرخاً، ولكان الخطأ المنتظر هو إرجاع الأرسطية إلى الأفلاطونية وليس العكس. لكن نفي المفارقة، مع إثبات واقعية الصور، يعني أن أفلاطون هو الذي رُدّ إلى أرسطو وليس العكس، وأن موطن التوحيد غير الموطن الأفلاطوني والأرسطي، بل هو أسمى منهما: **إنه ما أطلق عليه الفارابي اسم العقل الإلهي، وبفضله سيتم اللقاء مع الحلول الكلامية، وخاصة الحل البهشمي.**

وإذن فالحل الذي مال إليه الفارابي في كتاب **الجمع**، والذي جعله غنيّاً عن المنحولات، أو مستعملاً لها في عكس الاتجاه المنتظر، يشير إلى أمرين مهمين جداً، بالنسبة إلى منزلة الكلي في بعدها المعرفي:

الأول: هو وجود البذرة السالبة لأساس الحل الذي يتضمنه كتاب **الحروف** في كتاب **الجمع**. فالتفسير النفسي لتكوينية المعرفة الكلية – وهو تفسير ذو أصل أرسطي[1] سينقلب إلى تفسير اجتماعي لهذه التكوينية – أمر لا يمكن تفسيره بالاستناد إلى الفلسفة الأرسطية، ولا إلى الفلسفة الأفلاطونية[2].

الثاني: هو القرابة المتينة بين مفهوم العقل عند الفارابي ومفهومه عند المتكلمين. فليس العقل، في **الجمع**، جوهراً، بل هو مجرد عرض من أعراض النفس: «**إذ العقل ليس هو شيئاً آخر غير التجارب**»[3] أو «**الكليات هي التجارب على الحقيقة**»[4].

وإذن فالفارابي لم يكتف بتقريب أفلاطون من أرسطو، بل هو تجاوز ذلك إلى جعل أرسطو تجريبياً خالصاً، إذ لا يُعقل أن يقبل أرسطو، بحسب ما نعلم من نظرياته، التعريفين الفارابيين للعقل وللكلي الواردين في **الجمع** وهو، حتى عندما لجأ إلى أثولوجيا أرسطو، فإنه، خلافاً للظاهر، استعمل أفلوطين لتأويل أفلاطون تأويلاً أَمْيَلَ إلى الأرسطية، إذ إن الْمُثُلَ صارت صوراً غيرَ قائمةٍ بذاتها، وأصبح محلُّها، بما هو العقل الإلهي، مؤدياً للوظيفة التي تؤديها المادة الأرسطية (وهو عين

---

(١) كتاب الجمع، ص ٩٨ إلى ٩٩ (المسألة العاشرة بتصيف المحقق).

(٢) إذ حتى تاريخية المقدمات الأرسطية عامة ومقدمة ما بعد الطبيعة خاصة (مقالة الألف) فإنها لا تستند إلى تفسير للتكوينية بعوامل احتماعية بل تعيدها في الأغلب إلى التراكم النفسي (**ما بعد الطبيعة، مقالة الألف، الفصل الأول** ٩٨٠ أ ٢٠ – ٩٨٢ أ ٢) أو إلى توزيع العمل الاجتماعي شرطاً للتراكم النفسي عند المختصين (الفقرة نفسها: مثال رجال الدين في مصر القديمة). لكن المؤسسات اللغوية والصناعية والتعليمية لا دخل لها عنده في الحلين اللذين يقدمهما، لمشكل نشأة الكلي النظري والعملي.

(٣) الجمع، ص ٩١

(٤) الجمع، ص ٩٨

التأويل الأشعري لشيئية المعدوم البهشمية كما أثبتنا ذلك في الفصل السابق). دون أن يُرَد إليها[1].

لذلك قال الفارابي: «لما كان الله تعالى حيّاً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صورُ ما يريد إيجاده في ذاته، جلّ الله من اشتباه. وأيضاً فإن ذاتَه، لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير، فما هو بحيِّزه أيضاً كذلك باقٍ غيرُ داثرٍ ولا متغيِّر. **ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثارٌ في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجده، وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمتَ أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يُوجِدُهُ إنّما يوجده جزافاً وتَبَخُّساً وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته؟ وهذا من أشنع الشناعات[2]**»[3].

فما العلامات الدالّة على منزلة الكلي الجديدة والتي لا يمكن أن تُرَدَّ إلى المنزلة الأفلاطونية، ولا إلى المنزلة الأرسطية؟ **وكيف يمكن أن نربط هذه المنزلة بالحلّيْن البهشمي والأشعري؟** ومن ثم كيف يمكن إدراك نقطة اللقاء بين مابعد العلوم النقلية الديني (الكلام)، ومابعد العلوم العقلية الفلسفي؟ إن المثالَ، بما هو مثالُ الموجود، قبل إيجاده، ليس قائماً بذاته - بخلاف المثال الأفلاطوني -، وليس هو قائماً بالمادة قيامَ القوة بها قبل الفعل - بخلاف الصورة الأرسطية -،

---

(١) لأن الصورة والآثار التي تقوم بذات الله، هي - قبل صيرورتها موجودات بفعل الخلق - ممكنات في ذاته، وإلاّ صار العالم الذي هو هي، بعد أن تصير موجودة، قديماً. فما هي ممكنات هي من جنس المعدومات الأشياء عند المعتزلة عامة، وبما هي في ذات الله هي من جنس الأحوال عند أبي هاشم خاصة (إذ الأحوال هي الحال الإضافية لذات الله مما هي لها العالمية والقادرية على الذوات المتصفة بالمعلومية وبالمقدورية). لكن هذه الممكنات أو اللاممتنعات الصور والآثار في ذات الله ليست في مادة خارجية بالإضافة إلى الذات، بل هي فيها دون أن تكثّرها، ومن ثم فواقعيتُها ليست مطلقة.

(٢) الجمع، ص ٩١

(٣) وهذا هو الحل الذي أشار إليه صاحب كتاب المثل العقلية الأفلاطونية في عبارة «الصلح من غير تراضي الخصمين». ورغم أن هذه العبارة تفيد بأن مهضوم الجانب من الخصمين هو أفلاطون - إذ إن الكاتب يدافع عن أفلاطون في المثل العقلية - فإن أرسطو أيضاً مهضوم الجانب، لأن إلهه ليس محلاً للصور (ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ٧).

بل هو قائم في الذات الإلهية وفي حَيِّزها، قيامَ الصورةِ والأثَر. **أفليس هذا خطوة أخرى من خطا الاقتراب من منزلة الكلي الفلسفية انطلاقاً من المنزلة الكلامية، خاصة وهي لا تُردُّ إلى الأفلاطونية كذلك؟**

إن أولى هذه العلامات هي أن هذا الأثر في عقل الله لو كان بذاته موجوداً لما احتاج إلى إيجاد الموجد، وإذن فحاجتُه تلك دليلٌ على كونه ممكناً بالذات أو غيرَ ممتنع. وثانية هذه العلامات هي اعتبار هذه «الصور - الأثر» شرطاً في نفي الاتفاق والتنحس عن الخلق؛ ومن ثم فهي شرط في إثبات المعقولية (# الاتفاق)، والغائية (# التنحس). وثالثة هذه العلامات هي ما صاحب هذه الصور القائمة بالذات من تنزيهٍ ونفيٍ للتشبيه (حلٌّ من كل اشتباه). **أفلا يطابق وصف «الصور - الآثار» هذا مفهوم الشيئية المعدومة ووظيفتها؟ ألا يوافق هذا الوصف للذات الإلهية، التي هي محل للصور والآثار مع التنزيه المطلق، مفهوم الأحوال ووظيفتها؟**

فليس الأثر والصورُ فقط هي المتميزة بعدم المطابقة مع المثال (لكونها غير قائمة بذاتها)، ولا مع الصورة القوية (لكونها غير قائمة بالمادة)، بل إنها مشروطة بمفهوم للإله لا يمكن أن يكون المفهوم الأفلاطوني (بمعنيي الألوهية: الخير أو الإله الصانع)[1]، ولا المفهوم الأرسطي (لخلو عقل هذا الإله من غير ذاته)[2]. لم يبق إذن إلاّ التوسط بين التأويلين الأفلاطوني والأرسطي الذي يكون منزلةً للكلي العالَمي في شكل شيئية المعدوم، بما هي الممكن أو اللاممتنع، ومنزلةً للكلي الربوبي في شكل أحوال لما تكون عليه الذاتُ الإلهيةُ لذاتها، أعني: الذوات بما هي «أحوال - انفعالات» (المعلومية والمقدورية إلخ...). والذات الإلهية بما لها من «أحوال - أفعال» (العالمية والقادرية إلخ...). **إنها إذن المنزلة البهشمية كما وصفناها في الفصل السابق.**

---

(١) مفهوم الإله الأفلاطوني وازدواجه:

الإله بما هو مثال المثل أو الخير، مثلاً الجمهورية VII، ٥١٧ ب ج.

الإله بما هو الإله الصانع، طيماوس بكامله وخاصة القسم الأول.

(٢) مفهوم الإله الأرسطي وخلوه من غير ذاته: ما بعد الطبيعة اللام ١٠٧٢ ب ٥ - ٣٠

ومما يؤكد ذلك هو المذهب المستهدَف بالنقد في هذه الفقرة. فالفقرة التالية تصف بصورة واضحة التصور الأشعري للإله: «ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثارٌ [أي لو لم يكن المعدوم شيئاً] في ذات الموجود الحي المريد (صفاتية) فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن نفي هذا المعنى عن الفاعل المريد الحي [تقدم أمثلة الذوات في العلم] لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد [نفي الغائية الأشعري][1] ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته. وهذا من أشنع الشناعات»[2] . فما هو المذهب الذي ينفي تقدُّم صور الأشياء على وجودها؟ والذي يصف الإله إيجاباً بالحياة والإرادة؟ والذي ينفي عن أفعاله الغاية والغرض؟ أليس هذا وصفاً صريحاً ودقيقاً للحل المقابل للبهشمية كما وُصِف في الفصل السابق؟ إذ كيف يمكن لهذه «الصور - الآثار» أن تكون في ذات الإله، دون أن تكثّرها، ودون تشبيه، إذا لم تكن بمعنى الأحوال البهشمية؟ ثم أليس عدمُ اعتبار هذا المحل للصور أقنوماً بعد الواحد دليلاً على كون الحل ليس أفلوطينياً بإطلاق العقل الأفلوطيني[3] ؟

وهكذا إذن يبدو الفارابي، في الظاهر، وعند الحكم المتسرِّع، قد اختار حلاً أفلاطونياً بخصوص منزلة الكلي الوجودية، وحلاً أرسطياً بخصوص منزلته المعرفية. فهو يبدو قد فسَّر نظرية المعرفة تفسيراً أرسطياً نافياً أن تكون تذكراً،

(١) رد ابن رشد على نفي الغائية الأشعري أو نفي الحكمة الإلهية الذي اقتضى وضع الإرادة التي تختار من المتماثلين الممكنين أحدهما ليكون: تهافت التهافت ص ٥١ - ٥٢

(٢) الجمع، ص ١٠٦

(٣) أقنوم العقل الأفلوطيني الذي يتضمن صور الموحودات يأتي بعد الواحد وليس هو إذن الرب. وهذا ما لا نجده عند الفارابي خلافاً لما هو الشأن عند أفلوطين، التاسوعات الخامسة، الفصل الأول - الفقرة السابعة ص ٢٣ وما بعدها ترجمة إميل بريي -. وهذا العقل الأقنوم، الذي يأتي بعد الواحد، سيُصبح صريحاً في الفلسفة أو الكلام الباطني فيما بعد (راجع الكرماني، راحة العقل، السور الثالث ص ١٥٥ - ٢٠٤). وسيتخذ أسماء مختلفة. فهو القلم، والكلمة، والحقيقة المحمدية بحسب أصناف الكلام الباطني والصوفي. ويصاحب ذلك التعالي المطلق والتنزيه الذي يبلغ حدّ نفي الوجود عن الواحد الأحد، ونفي الانقيال عنه. انظر المؤلف نفسه السور الثاني.

أو نافياً شرطها الأفلاطوني (خلود النفس وتقدمها وتأخرها وجوداً عن الجسم)[١]، ومعتبراً الكلي مجرَّد حصيلة حسية مقصودة أو غير مقصودة. كما يبدو أنه قد فسَّر نظرية الوجود تفسيراً أفلاطونياً بإثبات تقدم المثل على المتولات، وجوداً، وأدائها لدور النماذج. **وبذلك يكون الفارابي أرسطياً في نظرية المعرفة والعقل الإنساني، وأفلاطونياً في نظرية الوجود والعقل الإلهي. وهو إذا لم يطابق هذا ولا ذاك في الأمرين، فالعلة هي قصورُه وما جَرَّهُ عليه كتاب أثولوجيا من سوء الفهم والتأويل.**

لكننا، عند تعميق التحليل، نكتشف أن نظرية المعرفة والعقل الإنساني، في هذه المحاولة، تجاوزَت الحل الأرسطي، في ابتعادها عن الحل الأفلاطوني، إلى تجريبية خالصة، هي إلى الحل الكلامي في المعرفة والعقل الإنساني أقربُ منها إلى كل الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ؛ وأن نظرية الوجود والعقل الإلهي تجاوزت أفلاطون، في ابتعادها عن الحل الأرسطي، إلى خالِقِيَّةٍ خالصةٍ هي إلى الحل الكلامي في الوجود والعقل الإلهي أقربُ منها إلى الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ. فصار الكلي النظري والعملي، عند الإنسان، وكأنه حصيلةٌ تجريبيةٌ خالصةٌ؛ وصار الكلي النظري والعملي، عند الإله، وكأنه مجرَّدُ إمكان تتصف به الذوات بما هي أشياء معدومة، أعني عدم الامتناع أو الماهيات، بما هي حدٌّ للقادرية الخالقة والآمرية المشرّعة؛ مما يجعل مسألةَ الفصل بين الماهية والوجود وعرضية الثاني للأولى ليست ذات مصدر سينوي، بل هي ضاربةٌ في القدم قَبْلَه، ما دامت ثابتةً في محاولة الفارابي هذه[٢]، رغم سعي ابن رشد إلى نفيها عنه وإلصاقها تهمة بابن سينا[٣].

---

(١) الجمع، ص ٩٨

(٢) وهذا الممكن أو عير الممتنع الذي يقال عن الذوات قبل وجودها، قال به الفارابي قولاً صريحاً في عيون المسائل: «الموحودات على ضربين، أحدهما إذا اعتُبر ذاتُه لم يجب وجودُه، ويسمَّى ممكنَ الوجود؛ والتاني إذا اعتبر داتُه وجَبَ وجودُه، ويسمَّى واجبَ الوجود. وإذاً فممكنُ الوحود إدا فرضناه غير موحود، (معدوماً) لم يلزم منه محال، (عير الممتنع)، فلا غنى لوحوده عن علة؛ وإدا وَجَبَ (حصل وجوده)، صار واجبَ الوجود بعيره، فيلزم من هذا أنه كان ممّا لم يزل ممكنَ الوجود بداته،=

وحصيلة القول إن كتاب **الجمع** كتابٌ كلامي بمعنَيَيْن: لكونه رداً على الحجج الكلامية ضدّ الفلسفة (قدم العالم، فناء النفس، نفي البعث)، ولكونه محاولةً للتوفيق بين الفلاسفة أولاً، ثم بين الفلسفة والدين ثانياً، بالاستناد إلى حلّ لمسألة الكلي النظري والعملي في العقل الإلهي والعقل الإنساني حلاً أقرب إلى الكلام منه إلى الفلسفة. إنّه حلّ كلاميٌّ شكلاً ومضموناً: شكلاً (الردود) ومضموناً (الكلي في العقل الإلهي). فامتاز بذلك عن الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، وكذلك الحل الأفلوطيني، واقترب من الكلام إيجاباً (مع البهشمية)، وسلباً (ضدّ الأشعرية)، مما جعل اتهامَ ابن رشد للفلسفة العربية التي تقدمت عليه، والتي استهدفها في **تهافت الفلاسفة**، غير خال من الصحة، وإن خلا من الاستقلالية الفكرية خُلُوّاً جعله هدفاً للسخرية[1].

يبدو كتاب **الجمع** إذن محاولةً للدفاع عن الفلسفة الأرسطية ضدّ حجج المتكلمين بضربيها: ما استمد منها من تناقض الفلاسفة، وما استمد منها من معارضة الفلسفة للحقيقة الدينية. وقد رأينا أن هذا الدفاع قد أخذَ مجريَيْن متقابلَيْن: أحدهما يبدو **تَقْريباً لأفلاطون من أرسطو** في منزلة الكلي النظري والعملي المعرفية عند الإنسان، والآخر يبدو **تَقْريباً لأرسطو من أفلاطون** في منزلة الكلي النظري والعملي الوجودية عند الإله. والتسليم السريع بأن هذين المجريَيْن قد نتجا عن تجاهل للاختلاف بين الفلسفتين، أو عن تأثير المنحولات على أرسطو، هما ما منع من إدراك منزلة الكلي النظري والعلمي في فلسفة الفارابي، والدور الذي أدته هذه المنزلة في هذين المجرَيَيْن، ودلالة الاستناد إلى **أثولوجيا**.

= (قدم إمكان الوجود، أو قدم شيئية المعدوم، أو قدم عدم امتناعه)، وواجب الوجود بغيره». عيون المسائل ورد ذكره في مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام ص ٢١٤ من الترجمة العربية المشار إليها آنفاً.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت ص ٣٧١ – ٣٧٣

(١) راجع في ذلك رأي ابن سبعين، كما عرضه ماسينون في مقال له بعنوان:
M.L. MASSIGNON, Ibn Sabein et la critique psychologique in *l'histoire de la philosophie musulmane*, mémorial H. BASSET. p. 125. Publications de l'Institut des hautes études marocaines T. XVIII. lib. orientaliste, Paris 1928.

ذلك أن مسألة قدم العالم وحدوثه التي بدأ بها عرضُ الفارابي لتنازع أهل زمانه[1]، ومسألة خلود النفس وفنائها التي أنهى بها هذا العرض، تمثلان جوهر الخلاف الأفقي بين حدَّي الفلسفة وقطبَيْها (أفلاطون وأرسطو)، وجوهر الصدام العمودي بين الدين والفلسفة، من المنظار الكلامي لمسألة الكلي. والفارابي لم يعالجهما علاجاً يستند إلى مكوّنات الحل الأفلاطوني أو إلى مكوِّنات الحل الأرسطي، ولا إلى مكوِّنات الحل الأفلوطيني المعلومة، رغمَ اعتماده على مصطلحات هذه الحلول الثلاثة للتعبير عن حله الذي يُبرز كتابُ **الجمع** صلاتِه الوطيدةَ بالحل البهشمي. **والمعلوم أن استعمال المصطلح السابق للتعبير عن الحلول اللاحقة من الأمور التي تُخفي أشياء كثيرة على مؤرخ الفلسفة، ولعله من أكبر معوقات السعي إلى فهم التغيّر الفلسفي، للظن بأن وحدة الأسماء تعني وحدة المسميات، فلا يُدرك التحولُ الحاصلُ.**

ولكي نحدِّد منزلةَ الكلي النظري والعملي عند الإله والإنسان في كتاب **الجمع** تحديداً دقيقاً علينا أن نحلّل فقرات المصنف الأخيرة، أعني الفقرات التي يعالج فيها الفارابي المسألتَيْن الأصليتَيْن اللتين تعود إليهما المسائل الباقية. فقد عالج الفارابي هاتين المسألتين دون الفصل بينهما، بادئاً بمسألة النفس والعقل، وخاتماً بها، وجاعلاً من مسألة قدم العالم وحدوثه وسيطاً بين البداية الباحثة في علاقة النفس بفطرية المعرفة أو اكتسابها، والنهاية الباحثة في علاقة النفس بالحساب الأخروي، ومعتبراً خيط الوصل بينهما منزلة الكلي - المثل والصور - في الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية: **وتلك هي خطة الكتاب الفلسفية، إذ ليست المسائل المتقدمة إلاّ فروعاً عن هذه الإشكالية كما نبينه.**

---

(١) وإلى هذه المسألة ترد شيئية المعدوم بوصفها تسليماً بقدم الذوات وعدم حدوثها. لذلك صارت مسألة قدم العالم الصيغة الاتهامية التي ترد إليها مسألة شيئية المعدوم في الصراع بين البهشمية والأشعرية، حلال اللحظة التي صاغ فيها الفارابي فلسفته. فالانفصال إلى بهشمية وأشعرية في الاعتزال بداية القرن الرابع - العاشر، معاصر لبداية الفلسفة الفارابية (الفارابي، ٢٥٩ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ - ٩٥٠ م. وأبو هاشم، توفي سنة ٣٢١ هـ، والأشعري، توفي ٣٣٤ هـ).

ولنبدأ بالمسألة الأصلية الأولى: أعني منزلة الكلي النظري في العقل الإلهي، تلك المنزلة التي تحددت في مسألة قدم العالم أو حدوثه. فما هي طبيعة هذه الصور والآثار التي وضعها الفارابي في ذات الله، والتي على منوالها سيكون الخلقُ؟ وماذا بقي لفعل الخلق من مكوِّنات المخلوق؟ وهل يمكن أن نردَّها إلى نظرية الفيض؟ وهل يمكن أن نجد لها شبَهاً مع الصورة بالمعنى الأرسطي؟ أو مع المثال بالمعنى الأفلاطوني؟ وأخيراً هل يمكن أن تُعَدُّ مرحلةً مُعِدَّة لفيض المعقولات؟ إن الجواب سالبٌ في كل هذه الحالات!

فالصور ليست ناتجةً عن الفيض، إذ هي في الذات الإلهية، وليست في غيرها بعدها؛ وهي لا تُعِد لنظرية الفيض، لأنها نماذج للخلق وليست مخلوقات مثل ما هي نماذج له[1]. لذلك لم يبق، فلسفياً، إلاّ المقارنة مع المثل الأفلاطونية أو الصور الأرسطية، في علاقتها بالدور المنسوب إلى الذات الإلهية في العالم، أي في كل ما عداها، لتميُّز هذه الصور بالقدم مثل الذات الإلهية.

وإله أرسطو (بما هو عقل يعقل ذاته ولا يُدرك من العالم شيئاً، وبما هو محرك لا يحرِّك تحريكَ فاعل، بل تحريك غاية) والعالم الملازم له (بدرجاته الثلاثة - العقول، والسماء، وما دون القمر أو عالم الكون والفساد - الذي يستمد فاعليتَه من حركتِه الناتجة عن شوقه لمحاكاة الغاية) يفترضان وجوداً ذاتياً للصور الكلية، هو، في المادة، الصور الجوهرية التي ينقلها شوقُها أو طبيعتُها من القوة إلى الفعل، وهو، في العقل، الصور المعرفية التي تنتقل من القوة إلى الفعل. ولما كان الفعلُ متقدِّماً دائماً على القوة[2] فإن الصور الكلية ذاتُ وجودٍ ذاتي بالفعل متعيِّن إما في نِسَبِ العقول الفلكية أو في نسب حركات الأجرام السماوية

(١) وقد يكون في هذا قرينة على أن كتاب الجمع متقدِّم على القول بنظرية الفيض الفارابية، إذا لم يكن دالاً على التخلّي عنها. ولما كان هذا الحل الثاني مستبعداً، فإنه لم يبق إلاّ الأول، أي إنه متقدم على قول الفارابي بنظرية الفيض.

(٢) تقدم الفعل على القوة، أرسطو، ما بعد الطبيعة الطاء ٨ و ٩ - ١٠٤٩ ب ٥، ١٠٥١ أ ٣٢، اللام ٧، ١٠٧٣ ١ - ٥

المحددة لدورة الكون والفساد، رغم كونها لا تكون ولا تفسد. لهذا كانت الأفلاك بحاجة إلى «عقول – معقولات» بالفعل، وكانت العقول المنفعلة الإنسانية بحاجة إلى عقل فعّال[1] . **وإذن فلا الصور متحيِّزة في الذات الإلهية، ولا هي قائمةٌ بدور النماذج، ولا العالم مخلوقٌ أو محدَث: الحل الذي يقدمُه الفارابي مناف للحل الأرسطي.**

أما إله أفلاطون (سواء كان الخير بما هو مثال – أي شرط ظهورها وليس شرط وجودِها) أو بما هو إله صانع – أي شرط وجود المثيل لا شرط وجود المثال – فإنه لا يتضمن الْمُثل في ذاته، بل هي تقوم بذاتها قيامَه هو بذاته، والعالم الملازم له (الذي يستمد تحديدَه وثباتَه من ممتوليته المصنوعة، والذي يستمد وجودَه الذي أدخل عليه التحديدُ بفعل المثولية، من قدم مادته وقدم صورته)، أما هذا الإله والعالم الملازم له فهما يفترضان وجوداً ذاتياً للمبدأ الصوري الكلي الذي هو ذو قيام ذاتي كمثال، وذو قيام في المادة كممتول في العالم وجوداً، وفي العقل الإنساني علماً (من هنا نظرية المعرفة التذكر). **وإذن فالمثلُ غيرُ متحيزة في الذات الإلهية ولا في المادة، إذ إنَّ الاستغناءَ عن المحلِّ هنا أكثرُ: الحل الذي يقدمه الفارابي مناف لحل أفلاطون كذلك.**

ليست الصور الأرسطية ولا المثل الأفلاطونية إذن بحاجة إلى ذاتٍ إلهية تقوم بها، قيامَ ما لا يقوم بذاته بغيره؛ بل هي في الحالة الثانية غنيةٌ عن المحل بإطلاق، وهي في الحالة الأولى، ذاتُ وجودٍ عالمي قديم. **وإذن فالذات الإلهية ذات الوظيفة المتعالية التكوينية في الوجود، قياساً على الذات الإنسانية المتعالية ذات الوظيفة التكوينية في المعرفة، أمرٌ لا وجودَ له في الفلسفات السابقة، لأنها لا يمكن أن تلائم الواقعية المطلقة لمنزلة الكلي النظرية فيها؛ وهي بالضرورة ذات مصدر ديني، حيث تكونُ الذات الإلهية، في نسبتها إلى الكلي الوجودي، كالذات الإنسانية في نسبتها إلى**

(١) اس رشد، تهافت التهافت ص ١٨٠: «وبهذا استدل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل برئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء». (إشارة إلى أرسطو، النفس III. ٤ و ٥).

الكلي المعرفي، في فلسفة مثالية بالمعنى الحديث للكلمة(١)، أي إن هذه الصور والآثار التي في ذات الله تؤدي وظيفة المفهومات القبلية بالنسبة إلى الوجود في ذاته وليس بالنسبة إلى ظواهره التي يعلمها الله منه، إذ علْمُه هو خَلْقُه لمعلوماتِه، بحسب تلك الصور – الآثار.

فإذا لم تكن الصورُ والآثار مُثُلاً ذاتَ قيام مستقل عن الذات الإلهية، وإذا لم تكن صوراً ذاتَ قيامٍ في محلّ مادي، فأيُّ نوع من القيام يبقى لها؟ ما معنى اعتبار الذات الإلهية حيِّزاً لها، دون إدخال للتعدُّد عليها، ودون اشتباه؟ هل تكون الذات الإلهية، بما هي حيِّز أو محلٌ لهذه الصور، ذاتَ قوة كالمادة الأرسطية، مثلما فَهم الأشاعرةُ من شيئية المعدوم الاعتزالية وعلاقتها بنظرية الأحوال، باعتبارها تعدداً أقْنومياً في الذات الإلهية(٢)؟

لا بدّ من العودة إلى نص الفارابي حيث يعلّل الحاجةَ إلى الصور القائمة في الذات الإلهية: «**ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجده؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعُه؟ أما علمتَ أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يوجِدُهُ إنما يوجِدُه جزافاً وتنحُّساً،**

(١) أعني المثالية المتعالية بالمعنى الكانطي (نقد العقل الخالص، ترجمة ترامسايق، وباكو) انظر:

Immauel Kat, Kritik der reinen Vernunft, Der transzendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösug der kosmologischen Dialektik, s. 640, (Werkausgabe Bd. IV, stw. 55).

((Wir haben in der transzendentalen ÁAthetik hinreichend bewiesen: dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithın alle Gegenstäde einer uns mogliche Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d.i. blosse Vorstellungen sınd, die so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbergriff nenne ich den transzendentalen Idealism))

(٢) كيف القبول بهذا التأويل، إذا لم نركز على التهمة المصاحبة له (تهمة القول بقدم العالم) وعلى الحاجة إلى المحل؟ لكن المعتزلة لم يقولوا إن محل الذوات المعدومة هو المادة، بل هم لم يقولوا إن لها محلاً، ولم يطرحوا مسألة ضرب الوجود الذي لها قبل الإيجاد. فوصفُه بالعدم بالإضافة إلى الوجود المحدَث قد يعني أنها دونَه كثافة وجودية، ومن ثم فهي كالمفهومات القبلية الخالية، قبل حصولها على المضمون الحدسي المحسوس، في المعنى المتعالي عند كانط. ولكن هل يمكن لمثل هذه المقايسة أن تكون ذات دلالة، إذا كان المعطى الحدسي الذي يملأ المفهومات العقلية الخالية، خلافاً للحل الكنطي هو بدوره من صنع الذات صاحبة المفهومات؟ فلم الخلق؟ ولم القبلية؟ وأي معنى لعدم الشيء المعدوم؟

وعلى غيرِ قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته. وهذا من أشنع الشناعات»[١][٢] .

لا بُدَّ من ربطِ ذلك بمحاولة الفارابي الصريحة، في هذا المصنَّف، لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي – أعني هذه الصور والآثار – تحديداً يجعل منزلةَ الكلي الفلسفية المتجاوزةَ لصيغتها النصية عند أفلاطون وأرسطو، منزلةً ملائمة لنظرية الخلق عن عدم، أو لنظرية الذات الربوبية منطلقاً للوجود والعلم بديلاً عن الجوهر[٣] : «ولولا ما أنقذ الله أهل العقل والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما مِمَّنْ وضَّحوا أمرَ الإبداع بحجج واضحةٍ مقنعةٍ وأنه **إيجاد الشيء لا عن شيء، والعالم مبدع من غير شيء، فمآله إلى غير شيء**، فبما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبُهما مملوءةً منهما، وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة، لكان الناس في حَيْرَةٍ ولَبْسٍ»[٤] .

فأي خلق عن عدم هو هذا الخلق الذي تتقدم عليه الصور والآثار النماذج في الذات الإلهية؟ أيكون هذا العدم المتقدم على الخلق هو الصور والآثار التي سيكون الخلق خلقاً على منوالها، بما هي ذوات أو ماهيات لم توجد بعد، أي معدومة؟ أليست هذه الصور الماهيات المتقدمة على الوجود والتي تحتاج إلى الذات الإلهية تقوم بها عدماً إذا اعتُبِرت في ذاتها، لكونها ليس لها، قبل الإيجاد، إلاّ مجرَّدُ إمكان أو عدمُ امتناع؟ **فهل لها بعد هذا ما يميِّزها عن شيئية المعدوم المستندة إلى نظرية الأحوال التي تكون عليها الذات الإلهية، كما هي، عن تلك «الصور – الذوات – الأشياء – المعدومة» كأقنوم حاوٍ لكل الذوات المعدومة قبل الإيجاد؟**

---

(١) الجمع، ص ١٠٦

(٢) النقلة من الجوهر إلى الذات مرت إذن بمرحلتين: نقلة من **الجوهر بإطلاق إلى الذات الإلهية** في الوجود والعلم، ثم نقلة **من الجوهر المعلوم إلى الذات الإنسانية العالمة**. والأولى هي مميز الفلسفة الوسيطة، والثانية هي مميز الفلسفة الحديثة. وإذن فالذاتية اثنتان: إلهية وإنسانية.

(٣) ابن رشد، **الضميمة، علم الله (ملحقة بفصل المقال) تقديم البار نصري نادر**، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٣ ص ٥٩ – ٦٢

(٤) الجمع، ص ١٠١

والأمر الذي يدعو إلى العجب ليس تحديد ضرب الوجود المثالي الذي يبني عليه الفارابي نظريةَ الخلق عن عدم ذي المعقولية (# الاتفاق) والغائية (# التنحس)، بل هو نسبةُ ذلك إلى ما يتّفق فيه أفلاطون وأرسطو، إذا أدركنا الحقيقة الفلسفية الواحدة التي استهدفاها، رغم اختلاف تعبيرهما عنها! فهل كان الفارابي يجهل أن الْمُثُلَ الأفلاطونيةَ، في التعبير النصّي ذاتُ قيام ذاتي غني عن الذات العاقلة؟ وهل كان الفارابي يجهل حقاً أن الصورَ الأرسطيةَ تقوم بالمادة، ولها الصورية بالذات؟ **كيف حدث هذا الانتقال من القيام المثالي بالذات (أفلاطون) والقيام المادي بالغيْر (أرسطو) إلى نفي الأول، والاستعاضة عن الثاني بضربٍ من القيام تكون فيه الذاتُ الإلهية بديلاً من المادة الأولى؟ هل كان يجهل أن الحمل المادي يجعل المادة الحامِلةَ إضافيةً إلى محمُولها، لتقدم الصورة على المادة والفعل على القوة، وأن الحملَ الإلهيَّ يجعل الصورة المحمولة إضافيةً إلى الذاتِ الحاملة لتقدم العقل على المعقول والذات على الموضوع[1]؟**

لا بدّ إذن أن يكون حلّ الفارابي مستنداً إلى دحضٍ تأويلي للواقعية المفارقة (مُثل أفلاطون)، وللواقعية المحايثة (صُور أرسطو) تقتضيان ثنائيةً في الوجود (المبدأ الصوري والمبدأ المادي) لا يمكن التخلص منها وأن يكون ساعياً إلى تأسيس المثالية المطلقة التي تقتضي وحدانية الوجود: الذات الإلهية التي تستمد من ذاتها غيرَها لتُوجدَه، وتُبْقيه بإعادته إلى ذاتها. فهذه الفقرة، التي حاول فيها

(١) مفهوم الذات في الفلسفة العربية ومفهوم الموضوع (Sujet) في الفلسفة الغربية وما بينهما من تواز: فالمعنى الأول من كلمة ذات هو كون الشيء نفسه. ويقال عن جميع الموجودات بما هي هي. وأصبح، في الفلسفة العربية المعاصرة، يفيد الذات العاقلة، بما هي المدرِك المقابل للموضوع المعقول المدرَك. ونفس الأمر حدث بالنسبة إلى كلمة موضوع (Sujet) في الفلسفة الغربية. فهو يعني، في الأصل، موضوعَ الحمل (هيبوكايمون) ثم صار بالتدريج يعني الذاتَ العاقلة المدركة في مقابل الموضوع المعقول. وقد حافظت الكلمتان، رغم هذا التغيّر، على دلالتهما الأولى بالإضافة إلى دلالتهما الجديدة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الموضوع والذاتَ يعنيان كذلك الجوهرَ أمكن لنا أن نجد في هذه النقلة الدلالية للكلمتين أصلاً للوصل بين مفهومَي الجوهر الموضوع والجوهر الذات، وعندئذ تُصبح عبارة هيجل: الجوهر ذات (La substance est sujet) مجرَّد إدراك لهذا الأمر العام الذي يجعل مفهوم الذات، في الفلسفة يفيد الجوهرية الدالة على ما يقابل المدرِك، والجوهرية الدالة على المدرِك، وكذلك مفهوم الموضوع الحامل، والذات بما هي المدرِكة له في الفلسفة.

الفارابي إثبات الخلق عن عدم، أَوْرَدَها في دحضه للقول بقِدم غير الذات الإلهيـة في المذاهـب الفلسـفية القديمـة والدينيـة، وينسـبها إلى أفلاطـون وأرسـطو: «... و[لـ] بيَّنا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق، مـن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما. وذلك أن ما يوجد من أقاويل العلماء مـن سائر المذاهب والنحل ليس يدل، إلاّ على قِدم الطبيعة وبقائها»[1][2].

والأمر الذي لا يُقْبَـل، في الحلـين الأفلاطونـي والأرسـطي، هـو اعتبـار الإلـه واحداً من الموجودات منفعلاً بها ومتفـاعلاً معهـا وإن كـان أسماهـا أو لا مباليـاً بها، وإن كان غايتها مشـاركاً لهـا في الوجـود، ومـن ثـم فهـو فـاقد للشـخصية والذاتية[3] اللتين ينسبهما إليه الدين[4] . ويكون الإنسـان قياسـاً عليـه، عندَهمـا مشاركاً للمعقولات العالمية الأخرى، وفاقداً للشخصية والذاتية الموازية لشخصية الإله وذاتيتـه والمؤسسـة للعلاقـة الممتـازة بينهمـا، كمـا سـيبرز ذلـك في العلاقـة الصوفية بين القطبين الذاتِيَّيْن الإله والإنسـان، بتوسـط رسـالتَي الأول إلى الثـاني (الطبيعة والشريعة)، وسـبيلَي الثـاني إلى الأول (علـم الطبيعـة وعلـم الشـريعة)، طريقة يكون فيها تحقق الثاني تجليّاً للأول. فيتطـابق علـم الإلـه الإيجـادي وعلـم

(١) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٤٢ - ٤٣: حيث يستمد ابن رشد من النص القرآني نفسه القول بقـدم العالم أو على الأقل بما يقبل مثل هذا التأويل.

(٢) الجمع، ص ١٠٢ - ١٠٣

(٣) **الشخصية والذاتية**؛ وقد تتدرج هذه الشخصية والذاتية من التشبيه المطلق حيث يكون الإلـه إنسـاناً مطلقاً كما يقول ابن رشد في تعريضه بالمتكلمين ببعديه الجسدي (الحشـوية)، والنفسـي (الأشـعرية)، أو العقلي فقط (الاعتزال)، أو مجرد مبدأ عام ليس له من الوجود إلاّ الوحدانيـة (أفلوطـين والباطنيـة). وقد تكون منعدمة بإطلاق إذ يصبح المبدأ الإلهي الوجود المطلق، كما هو الشـأن عنـد بـارمينس، أو عند متصوفي وحدة الوجود. وعندئذ تنعدم الشخصية والذاتية لانعدام الآخرية والغيرية، حيث لا يحتار الأنا والمخاطب والغائب.

(٤) لهذا كان التوكيد على صفتي الحياة والإرادة: «من نفى هذا المعنى عن الحي المريد»: فالحيـاة والإرادة المقدمتان هنا تمثلان شرطي المعقولية (عدم الاتفاق) والغائيةَ (عدم التنحس والقصـد والغـرض) خلافـاً لما هو الشأن عادة عند الفلاسفة، حيث يُقدَّم العقل على الإرادة.

الإنسان الوجداني، وتزول الثنائية بإطلاق، وإلاّ أصبح الخلق عن عدم ممتنع التصور.

إن مفهومَ الإله حسب وصف الفارابي، في الفقرة السابقة، (وضرب الوجود الذي للصور في ذاته، وطبيعةَ فعل الإيجاد على منوالها وعن عدم) لا يعني، إذا نُسب إلى أفلاطون وأرسطو هذه النسبة الصريحة والمقصودة، إلاّ القصدَ الواعي الساعي إلى تأويل الواقعية بمعنَيَيْها الأفلاطوني والأرسطي بتوسط المنظار الأفلاطوني المحدث، تأويلاً يُلائم أسمى الأنساق الكلامية التي استُمدت من المدونة القرآنية، بحكم التأويل الاعتزالي. ذلك أن الفارابي يعتبر، مثل ابن رشد، ظاهرَ القرآن منافياً لنظريةَ الخلق عن عدم. «وذلك أن كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل - على التفصيل - إلاّ على قدم الطبيعة وبقائها. ومن أحب الوقوف على ذلك (....). [رأي قدماء اليونان] ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم: [ومنهم المسلمون][1] مما يدل جميعُه على الاستحالات والتغيُّر التي هي أضداد الإبداع، وما يوجَدُ لجميعهم مما سيؤولُ إليه أمرُ السماوات والأرض من طيها، ولفها، وطرحها في جهنم، وتبديدها، وما أشبه ذلك مما لا يدل شيءٌ منه على التلاشي المحض))[2][3]. وقد اضطر الفارابي إلى ضرورة تأويل هذا التصور المادي للخلق والإفناء عُقَيْبَ هذه الفقرة: «غير أن لنا، في هذا الباب، طريقاً نسلكه، يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب»[4].

(١) لأن الوصف السابق للقدم هو عيه الذي استمد منه ابن رشد قول القرآن بقدم الطبيعة أو المادة الأولى على الأول: ماء متحرك، زبد، دخان، فصل المقال، ص ٤٢ وما بعدها.

(٢) وجميع هذه الكلمات (الطي واللف، والطرح في جهنم، والتبديد) واردة في النص القرآني لوصف نهاية العالم. وإذن فإشارة الفارابي صريحة إلى أن ظاهر القرآن يفيد قدم العالم المادي.

(٣) الجمع، ص ١٠٣

(٤) الجمع، ص ١٠٣

وهكذا إذن فالفارابي لا يسعى إلى التوفيق بين رأيي الحكيمين أو إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة، بمعنى التوفيق الخارجي الذي يُنافي صيغَ هذه المصادر الظاهرة دون قَصْد أو عن جهل؛ بل هو يرد المذهبَيْن الفلسفِيَّيْن إلى مذهب يتجاوزُهُما، مذهب يعتبره عينَ الحقيقة الدينية والفلسفية. **إذ ظاهر الدين نفسه مناف لنظرية الإله والخلق عن عدم التي يدافع عنها الفارابي في هذا الكتاب.**

فكيف نفهم هذه العملية التأويلية داخل الفلسفة لتوحيد حدَّيْها المقدَّمَيْن والمبرَّزَيْن، وبين الفلسفة والدين لتوحيد نظريَّتَيْهما في الإله والخلق؟ هل هي عمليةٌ ترجع الفلسفة والدين إلى الأفلاطونية بتوسط **أمونيوس** الذي يُشير إليه الفارابي صراحةً: « **ولأمونيوس** رسالةٌ مفردةٌ في ذكر أقاويل هذين الحكيمين، في إثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن إحضارنا إياها في هذا الموضع. ولو أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط، فمتى ما تنكبناه كنّا كمن ينهى عن خلق ويأتي مثله، لا فرطنا في القول وبيَّنا...»[(١)] ؟

فلنُشر، أولاً، إلى أن الفارابي يعتبر الفيلسوفيْن قد ابتعدا عن القدماء القائلين بقدم الطبيعة والعالم ابتعادَ المتكلمين اللذين يحاججهم، في هذا الكتاب، عن ظاهر النص الديني الذي يحتاج إلى تأويل، لإبعاده عن القول بقدم العالم والطبيعة. **لذلك كان حلُّه، هنا، معارضاً للحل الرشدي:** فابن رشد ضد الخلق عن عدم الذي يعتبره بدعةً وضعها المتكلمون ولا يقول بها النص القرآني، والفارابي يؤول القرآن في الاتجاه الكلامي ليُثبت نظريةَ الخلق عن عدم: «**غير أن لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب...**[(٢)] وكل أمر من الأمور التي بها قوامُه (العالم) موكولٌ إلى من يقوم بها ضرورةً على غاية الإتقان والإحكام، إلى أن يَتَرَقّى من الأجزاء الطبيعية إلى البرهانيات والسياسيات والشرعيات. والبرهانيات موكولةٌ إلى أصحاب الأذهان

(١) الجمع، ص ١٠٢

(٢) وهنا يورد الفارابي وصفاً للإله كما ورد في القرآن أعني الإله الخالق الذي تبرز عنايته في جميع أنحاء العالم، ويؤيد ذلك بالعلم وخاصة بالتشريح والفلك.

الصافية والعقول المستقيمة، والسياسياتُ موكولةٌ إلى ذوي الآراء السديدة، والشرعياتُ موكولةٌ إلى ذوي الإلهامات الروحانية. **وأعم**[١] **هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين. لذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره»**[٢].

وذلك ما يعلل أمرين:

الأول، أن للشرعيات باطناً لا يُطيق المخاطبون تصوره، لكونه خارجاً «عن مقادير عقول المخاطبين».

الثاني، أن هذا الباطنَ بحاجة إلى ذوي الإلهامات الروحية الذين تُوكل إليهم الشرعياتُ ذات الظاهر المنافي للدين الحق، الدين الذي يطابق ما انتهى إليه الفيلسوفان، ويسعى الفارابي إلى إبرازه بطريقة التأويل المطبَّقة على الفلسفة والدين معاً. وإذن فالفارابي لا يؤول الفلسفتَيْن فحسب لإثبات الصانع، وعدم قدم العالم، بل هو كذلك يؤوّل الدين: «**وأن لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب**».

اعتبرنا الحل الذي يقدّمه الفارابي في كتاب **الجمع**، والذي يُرجع إليه حلَّ أفلاطون وأرسطو والنصَّ الديني بواسطة التأويل، قريباً جداً من الحل البهشمي، لما بين نظرياته والنظريات البهشمية من وجهِ شبهٍ، ولما بين نفاتهما معارضي البهشمية، أعني الأشعرية من وجوهِ شبهٍ. لكن أدلتنا السابقة غيرُ كافية، وعلينا الآن أن نحدّد الفرقة الكلامية التي يَرُدُّ عليها الفارابي، مستندين إلى إثبات قرابة

---

(١) لعل الكلمة الملائمة هنا هي «أهم» وليس «أعم»، إذ لو كان القصد الأعم لكانت الشرعيات دون الأخص حاجة إلى امتياز من يقوم بها بالإلهامات الروحانية: أي لا يحتاج ما هو دونها عموماً إلى ما تحتاجه هي على الأقل، ولصارت البرهانيات والسياسيات أيضاً محتاجة إليها. أما لو قرأنا «أهم» عوضاً عن «أعم»، فإن المعنى يصبح كما يلي: فالشرعيات أهم لأنها تتضمن ما لا تطيقه مقادير عقول المخاطبين أي ما يحتاج إلى ذوي الإلهامات. وطبعاً فإن هذه الأمور المتجاوزة لعقول المخاطبين والتي تحتاج إلى ذوي الإلهامات ليست «أعم» بل «أهم» من البرهانيات والسياسيات.

(٢) الجمع، ص ١٠٣ - ١٠٤ (ويبيّن هذا النص بوضوح أن الفارابي يميل إلى حلّ شبيه بما ورد في رسائل إخوان الصفا، حلّ يربط بين سلط ثلاث: الفلاسفة والأئمة والسلاطين).

النظريات الفلسفية إلى ما استمدته هي من الدين. فهو يعرف هذه الفرقة عندما يخاطبها لائماً: «**ومن كان هذا سبيله ومحله من إيضاح الحجج وإقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق، وكان أقاويله في كيفية الإبداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فمستنكر أن يظن بهما فساداً يعتري ما يعتقدانه وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكانه**»[1].

إن هذه الفقرة الوجيزة، فضلاً عن كونها تحدّد بدقةٍ الوصفَ المعيّن لمنهج هذه الفرقة ولأهم عقائدها[2]، تمدنا بسند صريح لآراء ابن رشد[3] ولاتهامات الأشاعرة[4]، وتوجه بحثنا إلى دلائل وحدة المصدر الذي يربط بين نظرية قدم

---

(١) الجمع، ص ١٠٤

(٢) فأما المنهج فإن عبارة «ومن كان هذا سبيله ومحله من إيضاح الحجج وإقامة البراهين» الواصفة للمنهجية، يبرر بوضوح أن الأمر يتعلق بالاستناد إلى الحجج والبراهين. وما يبيّن أن أصحابها متكلمون هو الجملة المتقدمة عليها في نص الفارابي: فبعد أن يميز طرق البراهين الحقيقية التي منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان، أعني أفلاطون وأرسطوطاليس (ص ١٠٤) يضيف، محدداً خصائص الطريقة التي يستعملها أصحاب الفرقة الكلامية التي يحاورها في هذا الكتاب: «وأما طريق البراهين المقنعة، المستقيمة العجيبة النفع، فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع» (ص ١٠٤). أفلا يصبح الآن واضحاً أن البراهين المقنعة ذات المصدر الشرعي والمستعملة للعقل مثل الفلاسفة، هي مكونات الطريقة الاعتزالية، التي لم يبق الخلافُ بينها وبين الفلاسفة إلاّ في المضمونات العقدية؟ أليس لأجل هذا كان سعي الفارابي مقصوراً على إثبات سلامة العقائد الفلسفية بخصوص مسألتين رئيستين من مسائل الاعتزال: وحدانية الصانع، وحدوث العالم؟ أم أن المستهدف جماعة من جنس إخوان الصفا (راجع II. ٣ و ٤ لاحقاً)؟ ألا يكون لهذا علاقة بما أشرنا إليه سابقاً حول ردود أبي هاشم على نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية (I. ٤)؟

(٣) ابن رشد، تهافت الفلاسفة: «ولذلك من رام من هذه الجهة إثبات الفاعل، فهو قول مقنع جدلي لا برهاني، وإن كان يُظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا إثبات أن كل فعل له فاعل، هذا المسلك، وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا» (ص ٥٤).

(٤) ومنه اتهام المعتزلة بكونهم يقولون بقدم العالم بتوسط نظرية شيئية المعدوم التي تنتهي إلى القول بالمادة الأولى. وابن رشد يؤيد الأشاعرة في هذه التهمة إذ يقول: «والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وذلك بيّن من حدّ الممكن، فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألاّ يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم هو ذاتٌ ما، أعني المعدوم في نفسه فإن العدم ذات ما.. فهذه الطبيعة الممكن: (الشيء المعدوم) اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها». تهافت التهافت ص ١٠٥ - ١٠٦

العالم وحدوثه وما لها من علاقة بطبيعة الإله وفعله ومنزلة الكلي في الكلام والفلسفة. ذلك أنه لا يكفي أن نورد القرائن والشهادات، بل علينا أن نكتشف النص الصريح الذي ينسب حل مسألة الكلي الفلسفي عند الفارابي إلى الحل الاعتزالي والبهشمي بالذات في مقابلة الحل الأشعري، وذلك قبل اختفاء خصوصيات هذا الحل تحت المصطلح الأرسطي الذي يجعل الإمكان والشيئية المعدومة مرادفة للوجود بالقوة، ويجعل الوجود والشيئية الموجودة مرادفة للوجود بالفعل.

وهذا النص الصريح نجده في كتاب **الحروف** حيثُ يُوازن الفارابي بين «ما صدق» مفهومي الشيء والموجود، من حيث الشمول: «**والشيءُ** قد يُقال على كل ما له ماهيةٌ كيفَ ما كانَ، كان خارج النفس أو كان مُتَصَوَّراً على أي جهة كان، منقسمة أو غير منقسمة. فإنا إذا قلنا «هذا الشيء»، فإنا نعني به ما له ماهية ما، فإن الموجود إنما يقال على ما له ماهية خارج النفس، ولا يقال على ماهية متصورة فقط. **فبهذا يكون الشيء أعم من الوجود**... و «**ليس - بشيء**» **يعني به ما ليست له ماهية أصلاً، لا خارج النفس، ولا في النفس. وهذا المعنى هو الذي فَهِمَ** بارمينيدس من غير الموجود فقال: وكل ما هو غير موجود «**فليس - بشيء**». فإنه أخذ الموجود على أن يقال بتواطؤ، وأخذ «غير - الموجود» على أنه يدل على ما لا ماهية له أصلاً، ولا يوجد من الوجود. فلذلك حكم عليه أنه «**ليس بشيء**»، وأنه لا ماهية له أصلاً، فأبطل بذلك كثرة الموجودات، وجعل الموجود واحداً فقط. وأما هو فإنه أنتج من أول الأمر: فالموجود إذن واحد»[1][2].

فهذا النص الصريح يُبيِّن بوضوح منقطع النظير، القضايا التالية:

---

(١) الحروف، ص ١٢٨ - ١٢٩

(٢) وبهذا المعنى يكون نفي شيئية المعدوم الأشعري ذا صلة وطيدة بالمعنى البارمينيدي للوجود. ومن ثم تصبح وحدة الوجود الأشعرية من جنس وحدته البارمينيدية حسب تحليل الفارابي.

١ - **أن الشيء يمكن أن يقال عن المعدوم،** أي أن المعدوم شيء، بما هو ممكن بالذات.

٢ - **أن المعدوم، الذي هو شيء،** يمن أن يُفيد ما له ثُبوت في النفس، وليس في الخارج.

٣ - **أن «الشيئية في المعدوم الممكن» وفي «الموجود الحاصل»** تعني كون الشيء ذا ماهية، أي كونه ذاتاً ما.

٤ - **وأن نفي الشيئية عمّا عدا الموجود** يؤدي إلى الوحدة البارمينديية.

٥ - **ومن ثم فإن إثباتنا لما ليس موجوداً - أي للمعدوم، كما فعل المعتزلة - هو الحل المخلّص من الوحدانية البارمينيدية:** مما يجعل قياسنا لنظرية الأحوال البهشمية الإلهية على إدخال العدم في الوجود **الأفلاطوني (السوفسطائي ٢٥٦د وما بعدها)** لتجاوز وحدانية بارمينيدس ليس محض خيال (I. ٤ و ٥).

٦ - **لكن الفارابي لم يقم هنا بالقفزة الناتجة** عن اتهام الأشاعرة للمعتزلة وتأييد ابن رشد لهم، في تهمتهم **أي إن الإمكان أو شيئية المعدوم لم تصبح القوى الأرسطية القائمة في المادة القديمة، بل هي ما تزال الصور والآثار أو الأحوال البهشمية القائمة في الذات الإلهية.** وهو أمر لم يحصل في المضمون المفهومي للفلسفة الفارابية، بشهادة ابن رشد، وإن حصل في المصطلح حيث أصبح هذا الإمكان يُفاد بمصطلح القوة، والوجود اللاحق بعد الإحداث يقال بمصطلح الفعل. **ومعنى ذلك أن الإمكان ما يزال في الفاعل، ولم يصبح بَعْدُ في القابل، إذ حتى القابل - المادة الأولى - فهو محدَثٌ في هذا الكتاب، وإذن فهو لا يمكن أن يكون محل الإمكان المطلق:** «وهنا [في أثولوجيا] تبيّن أن الهيولى أبدعها الباري جلّ ثناؤه لا عن شيء»[1].

فهل يعني ذلك أن البهشمية كانت فعلاً تقول بالممكن في المادة القديمة، أم أنها تميز مُمْكِنَها عن الممكن الأرسطي وتعتبره في الفاعل وليس في القابل، مما

(١) الجمع، ص ١٠١

اضطر الفارابي إلى نفي الإمكان بهذا المعنى الدهري مستنداً في ذلك إلى كتاب **أثولوجيا**. فيكون أفلوطين قد ساعده على الاقتراب من البهشمية؟ هل يكون المتكلمون أكثر دراية بفلسفة أرسطو منه فابتعدوا عنها عن قصد، وهو ابتعاد يلومهم عليه الفارابي، لاستناده إلى تهمة ظالمة موجهة إلى أرسطو والفلسفة **«فمُستَنْكَرٌ أن يُظَنَّ بهما فساداً يعتري ما يعتقدانه وأن رأيَيْهما مَدْخولان فيما يسلكانه»**[1] ؟

وطبعاً فليس المهم أن نحدّد مصدر هذه النظرية في منزلة الكلي، إذ إن التأويلات اللاحقة لها في الكلام وفي الفلسفة (اتهامات الأشاعرة، وشهادات ابن رشد) كافية لإبراز ثنائية المصدر، أو، بصورة أدق، التفاعل الحاصل بين المابعد الديني لعلوم النقل التي كانت بصدد التكوين، والمابعد الفلسفي لعلوم العقل التي كانت بصدد الاستعراب، وهو تفاعل أشار إليه الفارابي إشاراتٍ دالّة على إشكالية التعبير عن هذه المعاني، وأخْطار المسألة الاصطلاحية التي تقتضي الحذَر الشديدَ[2] ، وإلى شروط البلوغ إلى الفلسفة بلوغاً ذاتياً أو استيرادها من مصدر أجنبي[3] .

أشار الفارابي إلى الطبيعة التأويلية لمحاولته في الاتجاهيْن: تأويل الظاهر الديني الذي أبرزناه، وتأويل الظاهر الفلسفي للوصول إلى الحقيقة الواحدة في الفلسفة والدين اللذين يلتقيان في الأقاويل الإلهية: «وينبغي أن تتدبرَ هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية، فإنه عظيم النفع، وعليه المعوّلُ في جميع ذلك، وفي إهمالِه الضررُ الشديد، وأن تعلمَ مع ذلك، أن الضرورةَ تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف، المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي. فإنه لو قُصد لاختراع ألفاظ أُخَر، واستئناف وضع لغات سوى ما هي

(١) الجمع، ص ١٠٤

(٢) الحروف، II، ٢٥ ص ١٥٧ - ١٦٠

(٣) الحروف، المقالة الثانية بكاملها: الباب الثاني من الكتاب بترتيب المحقق.

مستعملة، لما كان يُوجد السبيل إلى ألفاظه، ويتصور منها غير ما باشرته الحواس. فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك، اقتصرنا على ما يوجد من ألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال أن المعاني الإلهية التي يُعبَّر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف، وعلى غير ما نتخيله ونتصوره»[1].

وبهذه الطريقة التأويلية نفسها سيحل الفارابي المسألة الأصلية الثانية، أعني مسألة النفس وخلودها، بما هي شرطٌ لمنزلة الكلي في العقل الإنساني أو شرط لمنزلته المعرفية – بعد تحديد منزلته الوجودية. فما هي منزلة الكلي النظري والعملي بالإضافة إلى العقل الإنساني؟ وما علاقة ذلك بخلود النفس أو فنائها؟ هنا أيضاً سنجد، حلاً يقرِّب منزلة الكلي عند الفارابي من المنزلة الاعتزالية في بعديْ المسألة، أعني طبيعة النفس وخلودها وطبيعة العقل والمعرفة. فكيف سيؤوّل الفارابي الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ليصل إلى هذا الحل؟ فالحل الذي مال إليه الفارابي هو تأويل أقاويل أفلاطون تأويلاً ينفي ثنائيةَ النفس والجسم، ويسلّم ببعثها الكامل، ممّا يُفيد أن نظرية النفس، هنا هي من جنس النظرية الكلامية، والنظرية الاعتزالية على وجه الخصوص[2].

فأمَّا الثنائية (نفس/جسم) المستندة إلى بقاء النفس بعد مفارقة البدن، فإن الفارابي ينفي أن يكون أفلاطون قد أثبتَها مُرْجعاً أُمْثولَة أفلاطون إلى فرضية يتساوى فيها مع أرسطو لتحديد شروط إمكان العلم والتعلّم: «وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل – [المتعلقة بالمعرفة بما هي تذكر] – ظنوناً بمجاوزة عن الحدّ. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها، وأحسنوا الظن بها أن أجروها مجرى البراهين،

(١) ويتلو هذا إشارة إلى الأمثلة الفلسفية التي تحتاج إلى تأويل فيذكر من **طيماوس** نظرية النفس والعقل وتمايز العوالم فيها ويبين كيف يكون فهمها فلسفياً متجاوزاً للتمثلات. الجمع ص ١٠١ – ١٠٢

(٢) ونفي الثنائية هذا هو أهم ما يعيبه **إخوان الصفا** على المتكلمين، **الرسائل، سابعة النفسانيات**، ثم كل **الرسائل الناموسية** وفيها تعريض بالمتكلمين الذين يعتقدون النفس مادية كما نبينه في الفصلين اللاحقين المتعلقين بالأفلاطونية المحدثة الصفوية (II. ٣ و ٤).

و لم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي عن سقراط على سبيل من يروم تصحيحَ أمرٍ خفي بعلامات ودلائل، والقياسُ بعلاماتٍ لا يكون برهاناً. وأما المدافعون لها، فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع وزعموا أن أرسطو مخالفٌ له في الرأي، وأغفلوا قوله في أول كتاب البرهان[1]، حيث ابتدأ فقال: كل تعليم وكل تعلّم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود. ثم قال بعد قليل: وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء، وقد كان علمه من قبل قديماً، وبعض الأشياء يحصل من حيث تعلمها معاً: مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية[2] »[3].

لو كان الفارابي يجهل الفرق بين محاولة إثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الأفلاطوني (فرضية التذكر)، ومحاولة إثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الأرسطي (الموضوعات المسلّمة) ونتائج كل منهما، لما حاول تحديد طبيعة القول الذي أتتا فيه: «على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل، والقياس بعلامات ودلائل لا يكون برهاناً» ثم «حيث ابتدأ فقال كل تعليم وتعلّم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود»، نافياً عن الأول إثبات بقاء النفس بعد البدن، وعن الثاني هذا. **وإذن فهو يعلم أن التقدم الذي يتحدث عنه أفلاطون تقدم أنطولوجي، لكونه يتعلق بشروط القدرة على المعرفة عند الإنسان؛ والثاني تقدم إبستمولوجي، لكونه يتعلق بشروط وضع الأنساق النظرية؛ والإحالة على النصين عند أفلاطون وأرسطو تنفي كل سوء فهم ممكن عند الفارابي: محاورة فادن Phédon، والتحليلات الثانية.**

لذلك فالفارابي قد اعتبر التقدم الأنطولوجي الذي اشترطه أفلاطون لتفسير قدرة الإنسان على المعرفة احتمالاً لم يُثبته أفلاطون بصورة برهانية، لأن ذلك ضربٌ من التعبير المجازي – العلامات والدلائل – على صدور العلم من ذات الإنسان؛ والتقدم الإبستمولوجي الذي اشترطه أرسطو لم يَنْفِ معه بصورة

(١) أرسطو، التحليلات الثانية ٧١ أ ١ – ١٠

(٢) قارن هيجل، تاريخ الفلسفة، ح III. أفلاطون ص ٤٠٧: علاقة خلود النفس بالمعرفة.

(٣) الجمع، ص ٩٨

صريحة بقاءَ النفس. وهذا يعني اتفاقَهما على ضرورة التقدم المعرفي للتعلم وبناء الأنساق النظرية، دون أن يعني ذلك صحة النتيجة التي استمدها شراح أفلاطون حول بقاء النفس، ودون أن ينفي بقاءها الذي استنتجه شراح أرسطو من سكوته عن المسألة. لذلك اعتبر الفارابي الأولين مجاوزين للحد، إذ قالوا بإثبات أفلاطون لبقاء النفس، والثانين مفرطين في التشنيع، إذ قالوا بنفي أرسطو لبقائها. ولغلبة هذه الأساليب الأفلاطونية قال الفارابي بضرورة تأويل الرموز الأفلاطونية، وخاصة تلك التي تعتمد الأسلوب الأسطوري[١] تأويلاً يلائم الفلسفة الأرسطية التي تمثل، حسب رأيه، غايةَ الفلسفة الأفلاطونية وجوهرها[٢].

فإذا ربطنا نفي الثنائية هذا بإثبات بعث النفس والجسد بعثاً كاملاً معاً، في نهاية المصنف: «فهذا وما يتلوه من كلامه - [كلام أرسطو في رسالته إلى والدة الإكسندر بعد أن بلغها نعيُه] - يدل دلالةً واضحةً على أنه كان يوجب المجازاة مُعْتَقَداً[٣]. وأما أفلاطون فإنه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة[٤] للبعث والنشور[٥] والحكم العادل والميزان[٦] وتوفية الثواب والعقاب على

(١) الجمع: «فإن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التي، إذا سلكها طالب الحق، لم يضل فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين، من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيله الألفاظ المشكلة» ص ١٠٥

(٢) وطبعاً فهذه الفلسفة الأرسطية غاية الفلسفة وجوهرها عامة هي ما فهم منها الفارابي بعد أن ميز بين الفلسفي فيها وغير الفلسمي الذي يعود إلى الأساليب التعبيرية والصيغ الحرفية: «غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس لكتبه، والمواظب عليها، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح» ص ٨٤. ثم يضيف مستشهداً بقول منسوب إلى أرسطو في رده على لوم أستاذه لاختياره أسلوباً واضحاً: «إني، وإن دونت هذه العلوم والحكم المضنون بها، فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص إليها إلاّ أهلها، وعبرت عنها بعبارات، لا يحيط بها إلاّ بنوها» ص ٨٥

(٣) مُعْتَقَداً: أي، إيجاباً، التسليم بعقيدة، وسلباً، عدم البرهان عليها.

(٤) أفلاطون، المقالة العاشرة من الجمهورية.

(٥) «النشور» تدل على البعث المادي، إذ هي عبارة تفيد بعث الجسد.

(٦) الحكم العادل الذي يضاف إليه الميزان يفيد المطابقة مع الوصف القرآني لليوم الآخر، إضافة الميزان هنا توكيد على البعد المادي للمحاكمة.

الأعمال خيْرها وشرّها»[١] ، امتنع علينا عندئذ ألاّ نسلم بأن محاولة الفارابي، في كتاب **الجمع**، محاولةٌ فلسفية مقصودةٌ وواعيـةٌ لتـأويل فلسـفة أفلاطـون وفلسـفة أرسـطو تـأويلاً يخلّصهـا مـن الفهـم الحـرفي الـذي يُجَوْهِـرُ فرضيـات أفلاطـون وأرسطو، ويجعل من الكلي عندهما كليـاً واقعيـاً، بمدلـول الواقعيـة الأفلاطونيـة (**المفارقة**)، أو بمدلولها الأرسطي (**المحايثة**).

لذلك فهو قد جعل المقابلة بينهمـا، في مفهـوم الجوهـر، راجعـة إلى المقصـود بموضوعيْ عِلْمَيْن متمايزَيْن لا غير: «فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعـل أوْلَـى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاصَ الجواهر، إنما جعل ذلـك في صناعـة المنطـق وصناعة الكيان، حيـث راعـى أحـوال الموجـودات القريبـة إلى المحسـوس الـذي يُؤخذ منه جميع المفهومات، وبها **قوام الكلي المتصور**. وأما الحكيم أفلاطون، فإنه حيث جعل أوْلَى الجواهر بالتقديم والتفضيل **الكليات**، فإنه إنما جعل ذلك في مـا بعد الطبيعة وفي أقاويله الإلهية، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر»[٢] .

إن منهجية التـأويل الـتي يعتمدهـا الفـارابي تنقلنـا مـن نظريـة العقـل الإلهـي والإنسـاني المنفعلـين بـالكلي النظـري والعملـي، بمـا همـا موضـوع قـائم بذاتـه كجوهر مقابل للذات المدركة له، إلى العقل الإلهي والإنسـاني غـير المنفعلـين بـه (وإن لم يُصبحا بَعْدُ فاعلَيْن له)، لكونه لا قيام له بذاته، بل هو حالٌّ بهمـا كأنّـه بنيتهما المحدّدة للإمكان، أو لعدم الامتناع، ومن ثم كشرط لوجود هذه الصـور والآثار في ذهن الإلـه ولعملهمـا في ذهـن الإنسـان: «فعلـى هـذا المعنـى [معنـى التعريف الذي ذكر فيه وظيفة الصور والآثار في الذات الإلهية ص ١٠٩]، ينبغي أن تعرف وتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهيـة، لا علـى أنها أشباح قائمة في أماكن خارجة عن هذا العالم. فإنها متى تُصُوِّرت على هذا

---

(١) الجمع، ص ١١٠

(٢) الجمع، ص ٨٦

السبيل [النصِّي] يلزم القول بوجود عوالمَ غيرِ متناهيةٍ كلها كأمثال هذا العالم»[(١)].

ولما كان من البيّن بنفسه أن الصّور والآثار في ذات الإله ليست فاعلة فيه، رغم أنها ليست من فعله، فإن المقصود بطبيعتها هو المذكور من وظيفتها. إنها أحكامُ فعله الخالقِ وأشكالُه. وقياساً على ذلك، فإن الصور والآثار في الذات الإنسانية - التي لم يناقش الفارابي وجودها بل ناقش ما استنتجه مثبتو بقاء النفس من صيغتها الأفلاطونية، ونفاة بقائها من صيغتها الأرسطية - ليست كذلك فاعلة فيه، برغم أنها ليست من فعله، وهي إذن أحكامُ فعلِه العارِف وأشكالُه. لكن الحلَّ الأول كان واضحاً وصريحاً، فهو قد حدد طبيعة الصور والآثار ووظيفتها بالإضافة إلى العقل الإلهي وفعله الخالق. أما الحل الثاني فإنه ظلَّ مسكوتاً عنه من حيث النتائج، وإن حددت المقدمات الموصلة إليها، إذ إن الفارابي أبرز اتفاق الفيلسوفَيْن على اشتراط المعرفة تقدّم أحكامِها وأشكالِها في العقل الإنساني، شأنَ تقدّم الصور والآثار في العقل الإلهي، لكيلا يكون الخلق اتفاقاً وتنحُّساً.

لذلك كانت نظرية المعرفة الواردة في هذا المصنف محيِّرة لعدة أسباب، خاصة إذا قارناها بحلول الفارابي الأخرى حول النفس والعقل والمعرفة في مؤلفاته التعليمية، أعني الشارحة لأعمال أرسطو النفسية والمنطقية. فلو كانت غاية الفارابي الحقيقية لا تتعدى التوفيق بين الفيلسوفين إلى عرض فلسفة يعتبرها متجاوزة لهما وممثلة لجوهر الفلسفة، لما ذهب إلى حد حصر دور العقل في وظيفة واحدة هي الإدراك المتساوق لما يدركه الحس وضده: **«وأما العقل، فإنه قد يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه الحس، وكذلك ضده.. فإنه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً. وكذلك سائر ما أشبهها»**[(٢)] فأين العقل الفعال؟ وأين المعقولات بالفعل؟ وأين

---

(١) الجمع، ص ١٠٧

(٢) الجمع، ص ٩٩

المفارقة والقيام بالذات؟ وهي أمور، لَوْ أوردَها، لكانت من مُيسِّرات الحل، إذا افترضناه يستهدف مجرد التوفيق بين الفيلسوفين؟

هل يمكن لمن يوفّق بين أفلاطون وأرسطو، في نظرية المعرفة، أن يقول: «**فإذا حصلت هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئاً آخر غير التجارب. ومهما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً**»[1]. متى كان للحاصل من التجارب، مهما ارتفع عددُها، أن يكون كلّيّاً؟ أليس هو مجرد استقراء يولّد تصوراً عاماً لا يمكن أن ينقلب إلى كلّي، مهما تكاثرت جزئياتُه وتراكمت؟ كيف نَمُرُّ من «سُور» البعض إلى «سُور» الكل؟ أليس سورُ الكل مستنداً، عند أرسطو، إلى حَدْسِ الماهيات الكلية المصاحبِ للإدراك الحسي، والمتميِّزِ عن حصيلة التحارب التي تبقى ضمن البعض، مهما تراكمت، ولن تُصبح من سور الكل؟

ولما كان الفارابي غيرَ جاهل بذلك منطقياً ومن جهة نظرية المعرفة، فإن ربطَ ذلك بالوظيفة الوحيدة التي يمتاز بها العقل عن الحس يُيَسِّر لنا فهمَ منزلة الكلي في العقل الإنساني، بعد أن أدركنا هذه المنزلة في العقل الإلهي، من خلال وظيفة الصور والآثار الموجودة في ذاته. فهذه الوظيفة الوحيدة التي يفوق بها العقل الحسَّ، أعني **إدراك ما يدركه الحس وضده معاً**، تفيد قدرة العقل على التخلّص من الانفعال بالمحسوس والانشداد إليه، لا بانفعال من نوع آخر هو الانفعال بالمعقول الذي يكون ذا قيام ذاتي والانشداد إليه، بل بالإدراك الفاعل، بما هو بِنْيَةٌ وشكلٌ يتجاوز الحاصل إلى الممكن، ويتضمن جميعَ الجهاتِ المنطقية.

فبفضل هذه القدرة على إدراك ما يدركه الحس وضده في نفس الوقت، يكون العقل حاضراً مع ما يحضر إليه الحس، ومع ضد هذا الحضور، وخاصة حضور المعدوم عند إدراك الحس لحضور الموجود. وبذلك يُصبح العقل الإنساني حيِّزاً لصور وآثار – لا تكون نماذج للخلق، إذ الإنسان ليس إلهاً خالقاً – بل هي نماذجُ للعلم؛ وهي ليست

---

(١) الجمع، ص ٩٩

إذن معقولات ذات قيام ذاتي في عالم المثل أو في المادة، بل هي تقوم في العقل الإنساني نفسه، وتكون فيه إدراكاً فاعلاً لا إدراكاً منفعلاً. وهذا الإدراكُ الفاعلُ، بما هو تحاضر جميع الجهات المنطقية وتماعيها، يجعل الوجودَ والعدمَ قَسيمَي الممكن أو اللاممتنع عقلاً، فيُقْلِعُ العقل من الالتصاق «بالْهُنا والحال» الحسيَّيْن إلى موقع السؤال عن اللامشروط الذي تستند إليه جميع المشروطات، إذ يُصبح بوسعه أن يُمَيِّز، في متّصِلٍ متجاوزٍ للجهات، بين الوجود الواجب، والوجود الممكن، والوجود الممتنع **بما هي أحكامُ مُدْرَكاتِهِ، وجهاتُ إدْراكه.**

وبهذا المعنى يُصبح العقل الإنساني، قياساً على العقل الإلهي، حيِّزَ المعقولات، بما هي صورٌ وآثارٌ لا تقوم بذاتها، بل تُمَثِّل أحكامَ فعله، أو شروطَ فعله التي له من ذاته. **فتكون الذاتُ الإنسانيةُ، بالإضافة إلى المعرفة، والذاتُ الإلهيةُ، بالإضافة إلى الوجود، ذاتَيْن متعاليتَيْن لا تنفعلان بأمرٍ خارجٍ عنهما، بل تفعلان ببِنْيَةِ ذاتِهما أو بما هما عليه لذاتهما؛ فيكونُ موضوعهما هو عينَ فاعلية ذاتِهما في مضمون يبدو غَيْراً لهما.** فهل يعني ذلك أن الفارابي قد صار متصوّفاً؟ هل يعني ذلك أن المقابلة بين الذات والموضوع قد زالت، وأن الموضوع استوعبته فاعليةُ الذات؟ نعم إذا كان الحديث حول العلاقة بين الذات الإلهية والعالم؛ ولا، إذا دار الحديث حول الذات الإنسانية والمعلوم، **إذ إن هذا المعلوم هو ذات العالَم، وقد أصبح ذا وجود موضوعي ينفعل بها العقل الإنساني.**

وطبعاً، فنحن نعتبر هذه المحاولة قد أبعدت أفلاطون وأرسطو عن فلسفتهما الحقيقية كما تعينت في أعمالهما. **وهذا الحكم لم تنتظر الفلسفة العربية الآتين بعدها، من الغرب أو من العرب، للقضاء به. فهو علة انفجار الأفلاطونية المحدثة العربية الوصلية إلى فرعين، هما فرعا الأفلاطونية المحدثة الفصلية أعني الإشراقية الساعية، حسب رأي صاحبها، إلى تخليص فلسفة أفلاطون الحقيقية من المشائية العربية، والرشدية الساعية، حسب رأي صاحبها، إلى تخليص فلسفة أرسطو الحقيقية من المشائية العربية.**

ولكن، قبل ذلك، ما مآل هذه المحاولة التي أقدم عليها الفارابي؟ وما هي نتائجها في النظر والعمل؟ وكيف كان هذا اللقاء الوصلي بين ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، أي بين الفلسفة والكلام محدّداً لِمَنْزِلَة الكلي النظري والعملي غادَرَتْ مُنْطَلَقَيْهـا: الفلسفي (الواقعية المطلقة: حيث يكون العقل الإلهي والإنساني منفعلين بالكلي الموجود وجوداً ذاتياً سواء بإطلاق عند أفلاطون، أو في المادة عند أرسطو)، والديني (المثالية المطلقة: حيث كل ما عدا الله هو من فعله فلا ينفعل بشيء غيره، إذ لا غير له قبل فعله، بحيث إن غيرَه هو ما نتج عن فعله) إلى نقطةِ تَوازُنٍ أصبحَ فيها الكلّيُّ فاقداً للوجود الذاتي (يقوم بذات الإله)، لكنه حافظ على ذاتيته (كونه هو ما هو ليس من صنع الإله). **فأصبحنا في موقع لا هو بالواقعية المطلقة ولا هو بالمثالية المطلقة، بل هو موقع المثالية التي تَتَوقَّعُ: أي إن الصور والآثار التي في ذات الإله تصير، بفعل الخلق، موجوداتٍ طبيعية تتعيَّن فيها تلك الصور والآثار، فتكونُ هي كلياتٍ محايثةً لها ينفعل بها العقل الإنساني، إذ يعلَمُها حسّاً وعقلاً.**

أما نتائج هذه المنزلة الوسيطة النظرية والعملية فإنها ستكون موضوعَ المحاولة الثانية التي وصل فيها الفارابي بين أفلاطون وأرسطو بطريقةٍ جديدةٍ مغايرةٍ للأولى؛ أعني محاولة كتاب **الحروف**، أين يتم الجمع بين أفلاطون وأرسطو، لا بواسطة منهج التأويل فَهْماً لنصوصهما، وكأن الخلاف بينهما منحصرٌ في الأساليب والصيغ التعبيرية فقط، بل بواسطة نظريةٍ تطوُّريةٍ للعلم والعمل، استُمدَّت أُسُسُها من استقراء تَجْرِبَتَيْن تاريخيَّتَيْن هما: **التجربة العربية** في تكوين العلوم النقلية، **والتجربة اليونانية** في تكوين العلوم العقلية.

لذلك فإن محاولةَ الوصل الثانية بين أفلاطون وأرسطو، لم تبق معتمدةً على الطريقة الكلامية المستندة إلى الردود والتأويل، بل أصبحت معتمدةً على الدراسة الفلسفية التاريخية لتكوُّن النظر والعمل الإنسانيَّيْن، وذلك بالاعتماد على السندين التاليين:

الأول: هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات العامية، وهو ينتسب عادةً إلى **العلوم النقلية**: **علوم اللغة بنوعيها واللسان**، وذلك هو مضمون التجربة الأولى أو تجربة تكوين العلوم النقلية غايات وأدوات.

الثاني: هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات القياسية، وهو ينتسب عادة إلى **العلوم العقلية**: **علوم الرياضيات بنوعيها والمنطق**، وذلك هو مضمون التجربة الثانية أو تجربة تكوين العلوم العقلية غايات وأدوات.

وبهذين السَّنَدَيْن، ها نحن نعود إلى الجذر الإبستمولوجي لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية: فكيف تكوَّن موضوعُ العلم النظري والعلم العملي، بما هما كلّيان أسْهَم في تحديدِ طبيعتهما تعقيلُ العلوم النقلية وتنقيلُ العلوم العقلية، في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الفكر في الحضارة العربية؟ فننتقل من إطار المسألة الميتافيزيقي الأنطولوجي إلى إطارها التاريخي الإبستمولوجي: **وهذا الإطار جاء عند الفارابي فاتحاً للوصل بين المابعد الفلسفي والمابعد الديني وصلاً فلسفياً جديداً لن يكتمل إلا عند ابن خلدون.**

ولما كان الحلُّ التاريخي الإبستمولوجي لمسألة تحديد الكلي، بما هو معوّض للحل الميتافيزيقي الأنطولوجي، معتمداً على أساسَيْن يمثّلان جوهر السَّنَدَيْن (الْمُسْتَمَد من التجربة العربية لتكوين علوم النقل، والْمُسْتَمَد من التجربة اليونانية لتكوين علوم العقل)، فإن كلاًّ منهما سيتضمن وجهَيْن: وجه فرضي فلسفي غير تاريخي يعالج مسألة النشأة المطلقة للظاهرة الرمزية اللغوية وللظاهرة المعرفية المنطقية، ووجه يكاد يكون تاريخياً يتعلق باستقراء ما حدث عند العرب (الأولى)، وعند اليونان (الثانية)، لمعرفة كيفية حدوث علمهما (حدوث علوم العربية عند العرب، حدوث علم المنطق عند اليونان).

ولو تجاوز الفارابي دراسةَ الأساس الأول لكل من السنَدين، أعني نشأة اللغة عامة، ونشأة العلم عامة، دراسةً فرضية لتجاوزت محاولتُه مجرَّدَ البحث الفلسفي العام، ولصارت تاريخاً لشروط المعرفة، وإبستمولوجياً لشروطِ العلم، دون أن تفقد طابعَها الفلسفي الرفيع.

وهكذا يبرز، بوضوح، أنَّ حديثَنا عن تفاعل التجربة التاريخية لتكوين علوم النقل ولتنقيل علوم العقل، في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي عند الفلاسفة الأوائل، أساسُه رأيُ الفلاسفة العرب أنفسِهم في فلسفات المتقدمين عليهم منهم (ابن رشد)، ومحاولة الفارابي نفسه لفهم الوصل بين أفلاطون وأرسطو بتطور المعرفة الإنسانية التاريخي.

* * *

الفصل الثاني

منزلة الكلي في المشائية الوصلية:
من خلال كتاب الحروف

تتّسم محاولة الفارابي الثانيةُ بخصائصَ جعلت طابعَها التوفيقي بين حدَّي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) أولاً ثم بينها وبين الحنيفية المحدثة ثانياً، لا يبرز للعيان. وذلك لأن الفارابي، هنا، خلافاً للأمر في كتاب **الجمع**، يعترف بالخلاف بين الفيلسوفين أولاً، وبين الفلسفة والدين ثانياً، وينتهج سبيلاً غيرَ مباشرة لتحقيق هذا التوفيق، تتجاوزُ مجرَّدَ التقريب التأويلي الذي استندت إليه محاولته الأولى في الجمع بين رأيي الحكيمين.

فالاعتراف باختلاف الفيلسوفَيْن وباختلاف الملّة الفلسفية والملة غير الفلسفية لا يتعلق، هذه المرة، بالمضمون، بل الصفات التي تجعل الواحدة من الفلسفتين أو من الملتين تكون برهانية أو غير برهانية، أي بالخصائص المنطقية والإبستمولوجية (المقارنة بين الفلسفتين) وبالخصائص العلمية أو اللاعلمية (المقارنة بين الفلسفتين ثم بين الملتين). **لذلك جاء التوفيق الذي يفسِّر الاختلاف في الحالتين (بين الفيلسوفَيْن، وبين الفلسفة والدين) مستنداً إلى نظرية شاملة تحدّد تكوينيةَ المعرفة النظرية في العلم والعمل في إطار مغايرٍ للإطار الذي حددته نظرية المعرفة الأفلاطونية والأرسطية.**

وفعلاً فقد عوضت المحدداتُ التاريخيةُ والاجتماعيةُ لوظائف العلم والعمل الرمزية المحددات الميتافيزيقيةَ والنفسيةَ لملكات العلم والعمل المعرفية[١]. فأصبحت بذلك منزلةُ الكلي لا تتحدَّدُ بالإضافة إلى العقل الإلهي أو العقل الإنساني، بل بالإضافة إلى تكوينية شروط النظر وإلى تكوينية شروط العمل في تدرجهما نحو الانتظام العلمي، بدءاً بالمؤسسة اللغوية والصناعات العملية والعامية والقياسية، وختماً بالملة الفلسفية التي تجعل تشريعات المجتمع من وضع عُلَمائِه، بحسب المعرفة العقلية[٢].

وذلك ما جعل وحدةَ الغاية، رغمَ اختلاف المنهج، بين كتاب **الجمع** وكتاب **الحروف**، لا تبرزُ للعيان. فعلى مستوى الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو، تُفيد **محاولة التوفيق بنظرية التطور، خلافاً للمحاولة بمنهجية التأويل**، أن فلسفة أفلاطون دونَ فلسفة أرسطو علميةً في نظرِها وعمَلِها، لكونها ما تزال دونَ العلم، وإن

(١) كتاب الحروف، تحقيق الأستاذ محسن مهدي، دار المشرق بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٦ ويتضمن هذا الكتاب أبواباً ثلاثة يعسر تحديد طبيعتها، لأنها، بخلاف تصنيفات الفارابي التعليمية، تنتسب إلى نوع الأعمال الإبداعية التي يصعب أن نصنفها بمعيار تصنيف العلوم الأرسطي. فلا هي منطقية، ولا هي ميتافيزيقية، ولا هي طبيعية، ولا هي عملية؛ بل هي كل ذلك في نفس الوقت. فالمقالة الأولى التي تبحث في المقولات تتعداها إلى أهم مفهومات ما بعد الطبيعة، فإذا هي إذن بحث في الأسس الميتافيزيقية لأهم المفهومات الوجودية (المقولات). والمقالة الأخيرة تبحث في أجناس الأسئلة التي هي من موضوعات التحليلات الثانية عند أرسطو، لكنها تتعداها إلى نظرية المخاطبات وأجناس القول وأسس التمييز بين العلمي واللاعلمي، وهي إذن بحث ميتافيزيقي في موضوعات التحليلات الثانية المنطقية. أما الباب الوسيط فهو من جنس لا يدخل في أي إطار فلسفي بالمعنى القديم للفلسفة: إذ هو نظرية في التطور الشكلي للمعرفة والعمل، بصرف النظر عن المضمونات التي يمكن أن تكون واحدة، لكنها تُصاغ عامياً بالخطابة أو الجدل، أو علمياً بالبرهان نظرية كانت أو عملية، إذ حتى العملي، فإن الكلي منه يمكن أن يكون برهانياً.

(٢) واختلاف الإطار هذا مضاف. فهو يتعلق بالتطور في شكل المعرفة لا في مضمونها، بخلاف ما تعودنا عليه عند أرسطو (أفضل نماذجه هو عرض نظريات السببية في المقالة الأولى من الميتافيزيقا)؛ وهو يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية الشارطة للمعرفة وليس بملكاتها النفسية ولا بشروطها الميتافيزيقية. لذلك غاب الحديث عن نظرية العقول وعن ملكات المعرفة النفسية في هذا الكتاب.

النَّظر والعملَ لم يُصبحا عِلْمِيَّيْن إلاّ عند أرسطو(١). أما على مستوى الخلاف بين الدين والفلسفة العملية، فإن حلَّه بالنظرية التطورية، في هذا الكتاب، يعود إلى ضرورة تأخُّر الملة الفلسفية، لكونها مشروطةً بالتطور الموصل إلى النظر العلمي للعمل؛ بحيث إنَّ المقابلةَ بين الدين والفلسفة تَعود إلى المقابلةِ بين الملَّة غير المستندة إلى العلم والملة المستندة إليه(٢).

وهكذا يتضح أن **الحروف**، مثل **الجمع**، كتابُ توفيق بين الفلسفتَيْن أولاً وبين الملَّتَيْن (الفلسفية والدينية) ثانياً، شريطة أن نفهم أن التوفيق الثاني لا يسوّي بين طرفي الخلاف، كما هو الشأن في المحاولة الأولى التي تعتبر **الخلافَ عَرَضِيّاً، والاتحادَ جوهريّاً؛ بل هو يقابل بينهما لطبيعة السند النظري لمضمونهما**: هل هو برهاني يقيني، أم خطابي جدلي (بين الفيلسوفين)؟ وهل هو علمي خالص أي فلسفي، أم لا علمي جمهوري أي ديني (بين الفلسفة والدين)؟ **ومعنى ذلك أن الفارابي، في المحاولة الأولى، لا يعتبر الخلافَ جوهرياً، لذلك كان التأويلُ كافياً لتجاوزه؛ وهو، في هذه المحاولة، يعتبره جوهرياً، لذلك فهو قد وضعَ نظريةً في تطور الأشكال المعرفية لتجاوزه. وانتقال البحث من مقارنة المضمونات إلى مقارنة أشكالها هو الذي نَقلنا من الحلِّ المستند إلى تأويل التعبير الرمزي في الدين والفلسفة إلى الحل المستند إلى تحليل الشكل العلمي للقول الديني والفلسفي.**

وهذه النقلة الفلسفية من ما بعد العلم والعمل الفلسفيَّيْن المؤسَّسيْن على **علم نفس المعرفة والميتافيزيقا** (نظرية المعرفة ونظرية العقول) إلى ما بعد العلم والعمل

---

(١) الحروف، ص ١٥١ - ١٥٢: «وقد تُلغ بالجدلية [الطرق] أكثر ما أمكن فيها التوثيق حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يُتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس. فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية».

(٢) الحروف، ص ١٥٤: «إلاّ أن الملة على الجهتين [الصحيحة والفاسدة] إنّما تحدث بعد الفلسفة، إما بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة، وإما بعد الفلسفة المظنونة التي يظن بها أنها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقية». وطبعاً فإن هذا الترتيب مشروط بحدوث الفلسفة والملة حدوثاً أهليّاً. ولكن إذا كانت الملة والفلسفة مستوردتين فيمكن أن يحدث عكس هذا الترتيب، راجع باقي صفحة ١٥٤ وصفحة ١٥٥.

الفلسفيَّيْن المؤسَّسيْن على **علم اجتماع المعرفة والتاريخ** (نظرية المؤسسات المعرفية وأشكال القول)، هي التي جعلت البحث في تطور الوظائف الرمزية للنظر والعمل في المجتمع مُنْطَلَقاً جديداً لتحديد منزلة الكلي، بالاستناد إلى تكوينية الوظائف النظرية وشروطها، وتكوينية الوظائف العملية وشروطها في المجتمع الإنساني، وذلك باستقراء تجربَتَيْن تاريخيَّتَيْن معلومتَيْن، هما تجربة تكوين العلوم النقلية الأدوات وشكلها النظري في الحضارة العربية[1]، وتكوين العلوم العقلية الأدوات وشكلها النظري في الحضارة اليونانية[2]، واعتبارهما نموذجاً لما عليه طبائع الأشياء المنتسبة إلى التكوينية النظرية والعملية عامَّة[3].

---

(١) وإذا كان الفارابي لم يصرح باعتماده على التجربة الحاصلة في التاريخ العربي إلاّ في الفقرة ١٣٥ من هذا الباب، رغم اعتماده عليها في الوصف السابق لكيفية نشأة الصناعات العامية، فإن العلة في ذلك واضحة: وهي أن المنهجية الفلسفية عادة ما تكون، في التقاليد الفلسفية القديمة والوسيطة، مستندة إلى استقراء تعميمي غير مصرَّح به، ليكون العام وكأنه طبيعة وليس مجرد خصائص مستقرأة. يقول الفارابي واصفاً كيفية جمع العرب للغتهم: «وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مئتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر» ص ١٤٧ من كتاب الحروف.

(٢) هنا أيضاً لم يصرّح الفارابي باستقرائه للتجربة اليونانية، ولكن الوصف كاف لتحديد ذلك: «فلا تزال تُستعمل الطرق السوفسطائية والخطابية إلى أن تَكْمُلَ المخاطبات الجدلية، فتُبين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال» الحروف ص ١٥١. ألا يكفي هذا الوصف ليجعلنا نفهم أن التجربة المستقرأة هي خاصة قرن السفسطة وسقراط وأفلاطون وأرسطو ورياضيي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد؟

(٣) وطبعاً فإن مثل هذه التكوينية المزيجة بين التاريخي والتخميني غير التكوينية الأسطورية الرمزية لأمثولة حي بن يقظان، وذلك لعلتين.

١ - فالأولى تستند إلى العامل الاجتماعي التاريخي، وإن لم تخل من التخميني الناتج عن التعميم الإطلاقي.

٢ - والثانية تستند إلى العامل النفسي الميتافيريقي، حيث يكون الموضوع هو الملكات والقدرات المعرفية وليس المؤسسات والشروط الرمزية لحصول النظر والعمل.

والأولى تتعلق بالشكل، أي بما يحدث من تطور في شكل المعرفة وليس في مضمونها.

والثانية تتعلق بالمضمون أي بما يصبح معلوماً بعد أن لم يكن: كيف يعلم الإنسان كذا بعد كذا، وليس كيف كان علمه بكذا وكذا بالشكل الأول غير علمه بهما بالشكل الثاني.

فيكون كتاب **الحروف** بذلك محاولةً لتحديد منزلة الكلي الفلسفية (في النظر والعمل) المنزلة التي يعتبرها الفارابي منزلةً علميةً أو معلومةً بصورة علمية، والتي إليها يستند النظرُ والعملُ في الفلسفة والدين اللذين لا يختلفان، إلاّ إذا لم يكونا قد بَلَغا المرحلة اليقينيةَ. وتعتمد هذه المحاولة على مصدرَيْن:

الأول، وكان يُعتبر من مباحث العلوم النقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفيةُ البلوغ إلىالكلي في نظرية اللغة والصناعات العامية ودورُها في إعداد الوصول إلى الصناعات القياسية.

الثاني، وكان يُعتبر من مباحث العلوم العقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفيةُ البلوغ إلى الكلي، في نظرية المنطق والصناعات القياسية، ودورُها في إعداد الوصول إلى الملة الفلسفية.

يضع الفارابي مسألة الكلي ومنزلتَه في شكل تساؤل صريح نتج عن إشكالية العلاقة بين الوجود واللغة، وذلك في الفقرة الثلاثين من الفصل السابع من الباب الأول من الحروف فيقول: «والألفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تشبه التي خارج النفس.

(١) ولذلك أنكر خلقٌ أن يكون كثير من التي تدل عليها الألفاظ موجودة أو صادقة، مثل البياض والسواد والطول، بل يزعمون أن الموجود هو الأبيض لا البياض، والطويل لا الطول.

(٢) بل أنكر كثيرٌ منهم أيضاً أن يكون الأبيض والطويل والإنسان موجوداً، بل الموجود، زعموا، هو هذا الإنسان، وهذا الأبيض، وهذا الطويل.

(٣) بل أنكر كثيرٌ من الناس أن يكون ما يدل عليه المشار إليه ليس بكثير. فأبطلوا وجود المعقولات.

غير أن هذه مخالفة المحسوس ومخالفة المعارف الأُوَل وخروج عن الإنسانية، لأن في طباع الإنسان أن ينطق بألفاظ، وفي طباعه أن يَدُلَّ ويعلَمَ وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولة بالحال التي وُصِفت. وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه

هؤلاء إلاّ أن تُوضع الناطقةُ[١] والتعليمُ والتفهيم فيما بينَنا وبينَهـم، وإلاّ لم يكـن بينَنا وبينَ النَّبات والحِجارة فـرقٌ. **فأما إذا وضعنـا حيوانـاً وإنسـاناً لم يكـن بـدٌّ مـن التعليم والتفهيم، بل تجعل ذلك بما شئت من الأمور، بعد أن تكون مُفهِمة أو دالّـة مـن بعض لبعض. وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رتبت»**[٢].

إن درجات نفي الكلي والمعقولات الثـلاث الـتي أشـار إليهـا الفـارابي [(١) ولذلك أنكر.. (٢) بل أنكر.. (٣) بل أنكر] في هذا النص تجعل المشكل متعلقاً بالكلي عامة دون تفصيل لضربَيْه النظري والعملي، كمـا أن شـروط الحـل الـتي أشار إليهـا الفـارابي (التعليـم، والتفهيـم، والأمـور الْمُفهِمـة والدالّـة مـن بعـض لبعض) تجعل النقلةَ من المجال النفسي الميتافيزيقي لملكات المعرفـة وطبيعـة المعلـوم إلى المجال الاجتماعي والتاريخي لوظيفة الرمز وطبيعة المرموز، أمـراً واضحاً غنيّـاً عن كل تدليل.

لكن مصدري الحل اللذين أشرنا إليهما يحتاجان إلى الإظهار والتوضيـح؛ إذ، بفضلهما، ستكون منزلة الكلي النظري والعملي منزلةً غـيرَ محـدَّدة بالإضافـة إلى العقل الإلهي الذي يوجدها، أو بالإضافة إلى العقل الإنساني الـذي يعلمهـا، بـل بالإضافة إلى الطبيعة الوضعيـة لا الطبيعيـة للموضوعـات الـتي يتجـه إليهـا قصـد الفكر في المعرفة والعمـل[٣]، كمـا تُحَـدَّدُ في العلـوم الـتي موضُوعُهـا مـن صنـع المجتمع نفسه.

---

(١) رغم الإشارة إلى الناطقة هنا – ويعني طبعاً القـوة الناطقـة مـن النفـس – فـإن الحـل لم يتعرض إليهـا واكتفى بالأمرين الموضوعين بعدها أعني التعليم والتفهيم: وهذا الأمر هو الذي نعتبره جوهرياً في حلّ الفارابي لمسألة الكلي في هذا المصنف

(٢) الحروف، ص ٧٦ – ٧٧.

(٣) المقابلة بين الوضعي والطبعي أو الوضعي والعقلي مقابلة معلومة في الفلسفة الوسـيطة. فـالوضعي هـو الذي كونه ما هو ليس طبيعة بل من وضع واضع، والطبعي هو الذي يكون كونـه مـا هـو لـه لذاتـه. وقد وضح ذلك ابن رشد بدقة في ردّه على الغزالي عند مناقشة نظرية العلية مبرراً أن من نتـائج نفيهـا نفي الطبائع، واعتبار كون الأشياء هي ما هي أمراً وضعياً ابن رشد تهافت التهافت: «وإن كان هـذا هكذا [أي إذا قبلنا نفي السببية واستعضنا عنهـا بنظريـة مجـاري العـادات] كـانت الموجـودات كلهـا وضعية ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم» ص ٥٢٣ – ٥٢٤. ومن خصائص مفهوم الوضعي الجمع بين التواضعي والتوقيفي سواء نسبنا الأمرين إلى الإنسان أو إلى الله.

فكيف سيكون هذا الكلي الذي هو موضوع العلم النظري وكيف سيكون الكلي العملي المستند إليه (في الملة الفلسفية)؟ أو بصورة أدق، كيف سيتحدد هذان الكليان في التطور النظري والعملي الذي يُوصلُ إلى الفلسفة النظرية والعملية والملة المؤسسة عليها[١]؟ ذلك هو المشكل الذي يعالجه كتاب **الحروف**، شريطةَ أن نُضيف أن الكلي النظري والكلي العملي اللذين يسعى الفارابي إلى تفسير تكوينيتهما وتدرُّج الإنسان إليهما يُعتبران، في المصنف، حاصلَيْن بَعْدُ حصولاً نهائياً، ولا يمكن تصوُّر غيرهما، إذ هما ما هما في النظرية الأرسطية كما فهمها الفارابي فَهْمَهُ الذي عرفناه في كتاب الحروف: «**فيتناهى النظر العلمي، وتُميَّزُ الطرق كلها، وتَكْمُل الفلسفةُ النظريةُ والعمليةُ الكلية، ولا يبقى فيها موضعُ فحصٍ، فتصير صناعة تُتَعلَّم وتُعَلَّم فقط**»[٢]، وشريطة أن نعلمَ، كذلك، أن التفسيرَ الذي يقدِّمه الفارابي تفسيرٌ تحليليٌّ، بمعنى العودة من المشروط إلى الشارط: من العلم النظري والعلم العملي مشروطَيْن إلى شَوارِطِهما، مع التركيز على المشروط الأول (العلم النظري) وشوارطه، وإغفال الشوارط الذاتية للمشروط الثاني (العلم العملي)، أعني شروطه غير النظرية[٣].

---

(١) يميز الفارابي بين الكلي العملي والشرائع أو النواميس المستندة إليها في كتاب تحصيل السعادة بالصورة التالية: فهو يقابل، في العلم الإنساني (الفقرة ١٩ ص ٦٣) بين الكلي العملي الذي يكون موضوع علم نظري وبين الجزئي العملي الذي يكون موضوع القوة الفكرية، فالعقل يدرس المعقولات لذاتها، والقوة الفكرية تدرس أعراضها وأحوالها التي تعرض لها في الورود التاريخي الزماني والمكاني: «وإنما تتبدل أعراض هذه المعقولات (معقولات الأشياء الإرادية التي تحقق الإنسان) وأحوالها عند ورود الأشياء الواردة في المعمورة، إمّا مشتركاً لها كلها أو مشتركاً لأمة أو لمدينة أو لطائفة من مدينة أو لإنسان واحد. والأشياء الواردة إما واردة طبيعية أو واردة إرادية. وهذه الأشياء ليس تحيط بها العلوم النظرية وإنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلاً، فلذلك تحتاج إلى ملكة أخرى، وماهية يكون بها الأشياءالمعقولة من جهة ما توجد لها هذه الأعراض المتبدلة، وهي الجهات التي بها تحصل موجودة بالفعل عن الإرادة في زمان محدود عند وارد محدود» ص ٦٧ - ٦٨

(٢) الحروف، ص ١٥١ - ١٥٢

(٣) فالفارابي يتحدث عن الشروط الموصلة إلى العلم النظري، ويعتبر هذه الشروط شارِطَةً للعلم العملي، ما دامت الملة الصحيحةُ مشروطةً بالفلسفة الصحيحة. لكن حصول هذه الشروط الْمُوصلة للعلم النظري تَحْصُلُ في مجتمعٍ ملّته غير فلسفية. فكيف يتدخل هذا الظرف في حصول الشروط سلباً=

ذلك أن تكوينية العلم النظري والعلم العملي تجري، قبل حصولهما، في ظل معرفةٍ وسياسةٍ لا يحكمُهُما العلمُ النظري والعلمُ العملي؛ ومن ثم فشَوارط الْمَشْروطَيْن مَشْروطةٌ هي بدورها، بدرجات تدرُّج المشروطَيْن نفسِهما، وبمحددات أخرى ليست من جنسهما، بل هي من جنس المعرفة والعمل غير العِلْمِيَّيْن. ولنوضِّح ذلك. فتكوينية الوظائف الرمزية الْمُوصلة إلى الصنائع العامية، فالصنائع القياسية، فالفلسفة، فالملة الفلسفية، فالوظائف الرمزية اللاحقة – إما استكمالاً لها ودفاعاً عنها (الكلام)، أو استعمالاً لها في وصف الأفعال (الفقه) – يحكمها التدرُّجُ المعرفي نحوَ العلم النظري والعلم العملي لتنظيم هذه الصنائع، وكذلك خصائصُ الظاهرات الرمزية، بما هي تواصلٌ وشروطُ تواصلٍ، وكذلك بما هي ذاتُ وسائطَ ماديةٍ، كالصوت والكتابة.

وكان التوازي يكون تامّاً بين شروط تكوّن المعرفة، التي موضوعُها النظرُ والعملُ، وشروط تكوّن النظر والعمل، بما هما موضوعٌ لهذا التكوّن المعرفي الذي هو بدوره النظر والعمل، لو تعرضت المعالجةُ كذلك لتكوينية الوظائف المؤسَّسية الاجتماعية للعمل والنظر (مؤسسات الدولة أو الدولة كمؤسسات، مؤسسات المعرفة أو المعرفة كمؤسسات) الْمُوصلة إلى المدُن ذات الصنائع العامية، فالصنائع القياسية، فالفلسفة، فالملة الفلسفية، فالكلام والفقه، بوصف هذه الموضوعات، هي بدورها، خاضعةً لتكوينية متدرجة تتعلق بفنيات تنظيم العمل والعلم، لا من جهة مضمونها المعرفي ولا من جهة شكلها المنطقي، بل من جهة إنتاجها وتوزيعها واستهلاكها والوسائط اللازمة لقيامها: كجهاز القضاء، والإدارة، والعُملة (المؤسسات العملية)، وكجهاز التعليم، والتوثيق (المؤسسات النظرية). **لكن الفارابي اقتصر، في هذه الدراسة، على الكلي النظري**

= وإيجاباً؟ وكيف تقع النقلةُ من الملة غير الفلسفية إلى الملة الفلسفية؟ هل يكفي في ذلك الوصول إلى الفلسفة العملية الصحيحة؟ كيف تتم النقلة من الاجتماع الإنساني المستند إلى ملة لا تسي على الحقيقة الفلسفية المطلقة (حسب الفلاسفة) إلى الاجتماع الإنساني المستند إليها؟ كيف يعوّض الأمرُ الواحدُ الأمرَ الواقعَ؟ كيف يعوّض سلطانُ القوة بسلطان الحقيقة؟ تلك أسئلة لا جواب عنها في الحروف، خلافاً للنقلة النظرية.

ودوره في تأسيس الكلي العملي. أما الكلي العملي، من جانبه المؤسسي، أي بما هو موضوع للعلم النظري والعملي، فإن الفارابي لم يعره الاهتمام الجدير به، بخلاف ما فعل ابن خلدون، فيما بعد[١]؛ وذلك، ربما، لأنه يعتبره من الواردات التي لا يمكن أن تكون مَوضوعَ عِلْم[٢].

لذلك عاد البحث فانحصر في تكوينية الكلي النظري من خلال تكوينية شروطها، أعني تكوينية الوظيفة الرمزية التواصلية عامة والوظيفة الرمزية النظرية خاصة، وذلك بالاعتماد على اللغة والمنطق أو الصناعات العامية والصناعات القياسية، والرياضيات ومنهجيات التعليم. فلندرس هذين المصدرين في كتاب **الحروف** وأعمال الفارابي الأخرى التي عالجت هاتين المسألتين، بلوغاً إلى الحل **التوفيقي بالنظرية التطورية، بعد الحل التوفيقي بالتأويل**، بين الفيلسوفَيْن، ثم بين الفلسفة والدين؛ وهو حل تقدم على **الجمع** منهجياً، ولعله تأخر عنه فلسفياً، إذ إن الأرسطية، رغم تبجيلها في **الجمع**، لم تكن معتبرة فيه غاية لا يمكن تجاوزها كما هو الشأن في **الحروف**.

ولنبدأ بالمصدر الأول، أعني المصدر الذي يُعدّ عادةً من مشمولات العلوم النقلية، لكونه من أدواتها المباشرة، أعني علوم اللغة وتوابعها، ولننظر في كيفية

---

(١) تكوينية المؤسسات ذات الموضوع العملي، والمؤسسات ذات الموضوع النظري أو مؤسسات سلطان القوة ومؤسسات سلطان العلم، هي الموضوع الأساسي للباب الثاني والثالث والسادس من مقدمة ابن خلدون. لكن تقدم الأولى على الثانية هو الذي جعل الدراسة الفعلية للمؤسسات الثانية موضوعاً خاصاً للباب الأخير من المقدمة، بعد تحقق شروطها في الأبواب السابقة، وجعل البابين الثاني والثالث يهتمان خاصة بالمؤسسات الأولى؛ كيف يصبح المجتمع جهازاً قادراً على إنتاج المعرفة العلمية وتبادلها واستهلاكها، من منظار يُقدّم دورَ المؤسسات الأولى على دور المؤسسات الثانية، خلافاً لما يفعل الفارابي في هذا الكتاب.

(٢) تحصيل السعادة ص ٦٥ - ٦٦: «ولأنها [الأحوال اللاحقة للموجودات الإرادية] ليست من الأشياء التي توجد واحدة بالعدد، بل بالنوع أو بالجنس، صارت الأحوال والأعراض التي شأنُها أن تَقْتَرن بها أحوالاً وأعراضاً تَتَبَدّل عليها دائماً، تزدادُ وتنقصُ، ويتركب بعضُها مع بعض تركيبات لا تُحاط بقوانينَ صورية لا تتبدل ولا تنتقل أصلاً، بل بعضها لا يمكن أن يُجعل لها قوانين، وبعضهما يمكن أن يُجعل لها قوانين... تتبدل وكلمات تتغير». ويمكن أن نجد في هذا النص الأخير الأساس النظري لعلم العمران الخلدوني. لكن الربط النقلي غير ثابت. لا وجود لنصوص تؤيد ذلك.

تدخل التكوينية الرمزية في تكوينية العلم النظري، وعلاقة الطابع الوضعي لا الطبعي للظاهرة اللغوية بطبيعة المنزلة التي للكلي النظري عند الفارابي.

اشترط الفارابي، لحل الاعتراضات التي اعتمدها نفاة الكلي، شرطاً واحداً: **التسليم بإمكان التواصل بين البشر**[1]: «**فأما إذا وضعنا حيواناً وإنساناً لم يكن بدٌّ من التّعليم والتّفهيم، بل تجعل ذلك بما شئت من الأمور بعد أن تكون مُفْهِمَةً ودالّة**[2] **من بعض لبعض. وإذ كان كذلك عادت المعقولات على ما رُتِّبت**»[3]. إن الإفهام من بعض لبعض، والدلالة من بعض لبعض هما التفاهم والتواصل، والعلاقة بين الأول (التفاهم) والثاني (التواصل) هي العلاقة بين الوظيفة والأداة، أو بين الغاية والوسيلة.

وهذان الأمران يكونان بما شئت من الأمور، بشرط أن تكون «مُفهمة ودالّة من بعض لبعض»، أي إن جميع الأنظمة الرمزية التي يتوفر فيها شرط التفاهم والتواصل كافية لإثبات الكلي الذي نفاه المعترضون على وجود الكلي في اعتراضاتهم الثلاثة. وهذه الأنظمة الرمزية هي التي ستُبين دراسةُ تكوينيتها الدورَ الذي تُؤديه في الارتفاع إلى الكلي، ومن ثم في حلّ الاعتراضات: «وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رُتّبت».

وقبل أن نحلل تكوينية الكلي النظري، بما هي اجتماعية تاريخية أضافها الفارابي إلى التفسير النفسي الوجودي لتكوينية الكلي في نظرية المعرفة الفلسفية التقليدية، علينا أن نشير إلى أمرَيْن أساسِيَّيْن، يميّزان محاولتَه في هذا المصنف:

---

(١) وقد اشترط أرسطو أمراً قريباً من هذا الشرط وهو أن يكون للكلام فائدة ومعنى، أرسطو، ما بعد الطبيعة مقالة الجيم، ٤، ١٠٠٦ أ ١٢ - ١٥، وذلك لإثبات مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع صدّ السوفسطائيين المعتمدين على السيلان الأبدي ونفي الانتظام والثبات في الوجود. والفرق بيّن: فالمعنى والدلالة من المجال النفسي والوجودي، والتعليم والتفهيم من المجال الاجتماعي والتاريخي. من هنا كانت التّعْدية التواصلية في المصدرين (التعليم والتفهيم) المشترطة لطرفي الخطاب وكان التركيز على عمليتي التعليم والتفهيم خارجياً في الصناعات العامية والعلمية وليس على ثمرتهما في الذات العارفة: المعنى والدلالة.

(٢) هنا أيضاً «مفهمة ودالّة» كلمتان تفيدان التواصل إذ إن اسمي الفاعل هنا مشتقان من فعلين متعديين (أفهم ودلّ) وهو ما تؤكده عبارة من بعض لبعض.

(٣) الحروف، I. ٧، ٣٠، ص ٧٧

الأمر الأول: ويتعلق بالعناصر الفرضية في هذه التكوينية أعني العناصر المتعلقة بما ليس للفارابي حوله معطياتٌ تاريخيةٌ حقيقيةٌ تبين كيفية حصول النظام الرمزي اللغوي عند الإنسان، كنظام تواصل خاص به. **وهنا يكتفي الفارابي بالفرض التخميني الذي يضع الشوارطَ موجودةً ما دامت المشروطاتُ حاصلة.** وطبعاً، فإن مثل هذه الفرضيات تبقى فرضيات، ما لم تؤيّدْها أدلةٌ تاريخيةٌ قاطعةٌ.

الأمر الثاني: ويتعلق بالعناصر التاريخية فعلاً في هذه التكوينية، وأعني العناصر المتعلقة، بعد حصول النظام الرمزي اللغوي، بتكوينية الصنائع العامية الخمس[(١)]، بما هي مراحلُ موصلةٌ إلى العلم النظري، أو الصنائع القياسية الأربع[(٢)]، **إذ هو قد اعتمد، في هذه الأمور، على مثال استقرأه وعمّمَه، هو مثال ما جرى في الحضارة العربية، في تجربة تكوين العلوم المساعدة للعلوم النقلية، وقد اعتبره نموذجاً لكل التجارب الشبيهة في التاريخ الإنساني[(٣)].**

وما أشرنا إلى هذين الأمرين إلاّ إبرازاً للحدود التي لم تتجاوزها هذه التكوينيةُ الاجتماعيةُ التاريخيةُ، إذ هي ليست بعدُ من جنس البحوث الأنتربولوجية التاريخية لتدرس تكوينيات المنظومات الرمزية بالمعنى الحديث، وإن أعَدَّت إليها، كما أن المثالَ التاريخيَّ الْمُعْتَمَدَ، لا يبرُز إلاّ من خلال الوصف المطابق له، دون الإعلان الصريح عن اعتمادِه موضوعاً للاستقراء التعميمي في هذه الدراسة. **وغالباً ما كانت الأبحاث الفلسفية، بهذه الصورة، استقراءً معمَّماً لواقع يُجرَّد من خصوصياتِه، فيُظَنُّ واجباً.**

ورغم أن الفارابي، عند معالجته هذه المسألة علاجاً يَنْظُر إلى أحداث تاريخية ويستقرئها، لم يحدِّد ما تتعلق به التاريخية - أهو وصول الإنسان إلى الكلي النظري موضوع الصناعات القياسية، أم هو الكلي النظري نفسه - رغم ذلك،

(١) وهي صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، وصناعة الأدب وصناعة علم اللسان، وصناعة الكتابة.
(٢) وهي الخطابة، والشعر، (وهما العامتان من الصنائع القياسية ص ١٤٢). ثم الجدل والبرهان (وهما الخاصتان من الصنائع القياسية)، أما السوفسطائية فهي قياسية زائفة صورة ومادة.
(٣) الحروف، II. ٢٢، ١٣٥ ص ١٤٧ «وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء».

فإن اعتباره الكليَّ الحاصلَ في فلسفة أرسطو غاية لا يمكن تجاوزها، يُفيد بأن التاريخية المقصودة تتعلق بالمراحل الموصلة إلى الكلي المعلوم، لا بالمعلوم نفسه، **بحيث تكونُ المراحلُ المتقدمة على الكلي «النظري – الغاية» عند أرسطو، خارجة عن العلم؛ وإذن فالتاريخي عندَه ليس علميّاً، والعلمي عندَه ليس تاريخيّاً**[١][٢].

كيف تطورت الوظائف الرمزية، بحكم التواصل والتفاهم، إلى أن أصبحت الصناعاتُ القياسيةُ موجودةً، وخاصة أرقاها، أعني العلم البرهاني؟ ذلك هو السؤال الذي يُجيب عنه البابُ الثاني من المصنِّف[٣]. وما هي العناصر الموضوعة بالفرض والمتعلقة بالشروط الطبيعية (بنْيَة الإنسان العضوية) والاجتماعية (حصول التساكن وضرورة التواصل)، حتى يكون التواصل

---

(١) وهذه الخاصية مميزة للفلسفات التي سعت إلى التخلص من واقعية الكلي (التاريخية) دون الإقدام على نفيها (الفصل بين تاريخية السعي إلى الحقيقة ولا تاريخية الحقيقة في ذاتها). من ذلك مثلاً المنزلة المترددة لظاهرية الروح عند هيجل. فهي ضرورية لبلوغ الوعي إلى العلم، ولكنها خارج العلم وتصبح لاغيةً بمجرد نضوج الوعي وقدرته على الارتفاع إلى العلم المطلق أو الفلسفة التأملية مما هي «منطق – ميتافيزيقا».

(٢) وحتى إذا تكررت التجربة الإنسانية من جديد، في حالة افتراض فناء ما حصل من العلوم، فإن ما سيحدث من جديد سيكون هو عينُه ما حدث، ولن يتجاوز ما وصل إليه أرسطو: «وأنت يتبين لك ذلك من التعاليم، فليس يُحتاج فيها إلى الفحص لأنها إنما صارت صناعة يقينية بعد أن فحص عنها وتُعقبت إلى أن بلغ بها اليقين فلم يبق فيها بعد ذلك للفحص موضع. ولذلك صارت المخاطبة فيها تعليماً (.........) اللهم إلاّ أن تكون الصناعة التي كان القدماء فرغوا من استنباطها بادت فاحتاج الناس إلى استئناف النظر والفحص عن الأمور أو يكون في أمة لم تقع إليها الفلسفة مفروغاً منها» (ص ٢١٠). وهذا التصور اللاتاريخي للعلم نجد مثله عند كانط انطلاقاً من نفس المثال ظنّاً، بأن العلم إذا حصل كان نهائياً وخرج عن التاريخية. ولو صحَّ مثل هذا المنظار لما وجدت رياضيات أخرى غير الرياضيات الإقليدية، ولا منطق آخر غير المنطق الأرسطي.

(٣) منطق المصنف يقتضي أن يكون هذا الباب، الباب الأخير وليس الوسيط (لكن إثبات ذلك يخرج عن مهام بحثنا ولا ضير من الحفاظ على الترتيب الذي عليه الكتاب في تحقيق الأستاذ مهدي). ذلك أن الباب الأخير في ترتيب المصنف كما حُقق يتعلق بنظريتي المخاطبات (التواصل) والسؤالات (العلم)، والباب الأول يعالج مسألة المقولات ونظرية الوجود. وإذن فالمفروض أن يتواليا، إذا استندنا إلى منطق التأليف الأرسطي (الأول: المقولات بأسسها الميتافيزيقية مقدمة لبسائط العلم، ثم الثالث: السؤالات بأسسها الميتافيزيقية مقدمة لنظرية البرهان، ثم الوسيط: تكوينية العلوم النظرية والعملية بأسسها الميتافيزيقية: خاتمة للعلم والعمل). وفي نص المصنف الكثير من القرائن التي تؤيد هذا الترتيب قد نفحصها في بحث نفرده لها.

الهادف إلى التفاهم مكوّناً للصناعات العامية بدرجات المعقول غير العلمي، وللصناعات القياسية بدرجات المعقول العلمي؟

يفترض الفارابي معطياتٍ طبيعيةً واجتماعيةً تمثّل شروط إمكان نشأة اللغة ووظائفها، ومبادئَ عامة تمثّل حدودَ كيفياتِها وخصائصِها. فأما المعطياتُ الطبيعيةُ والاجتماعيةُ المفروضةُ فقد وضعها الفارابي في الفقرات ١١٤ إلى ١١٩ من الباب الثاني. وأما المبادئ العامة التي تفسر كيفية عمل تلك المعطيات بصورة تجعلها تحدد خصائص النظام اللغوي الإنساني فقد ورد ذكرها ضمنها، ورودَ التفسير والتعليل.

I. **فالمعطيات هي:**

(١) الجماعة، بما هي عامة أو جمهور، في اجتماع ذي تاريخ؛

(٢) الاختلاف بين قدرات الأفراد الفطرية، في هذه الجماعة؛

(٣) البنية العضوية النفسية القادرة على التواصل؛

(٤) إمكانات هذه البنية الحرة: أي تعدد الخيارات.

II. **والمبادئ هي:**

(١) مبدأ الاتفاق الأول الناتج عن مصادفة التواصل الأولى؛

(٢) مبدأ اقتصاد المجهود أو اختيار أدنى الحلول كلفة؛

(٣) مبدأ النسبة بين اللامحدود والمحدود المولد للتقطيع المضاعف؛

(٤) مبدأ الترتيب في الوظائف التواصلية وأدواتها.

وجميع هذه المعطيات والمبادئ افتراضية، بحكم منهج التحليل الذي يعود من المشروطات إلى الشوارط، وهو إذن تفسير باستنتاج شروط الإمكان المتقدمة من وجود الممكن المتأخر، استنتاجاً يَخْضَع لضابطَيْن:

الأول هو تفسير الضروري بالضروري، ومصدره العامل الطبيعي.

والثاني هو تفسير الجائز بالجائز، ومصدره العامل التاريخي.

لذلك تضمنت المعطياتُ والمبادئُ شروطَ التداخل بين الطبيعي الضروري والتاريخي الجائز، وذلك من خلال ما في الطبيعي من حدود وإمكانات يَنْدرج من خلالها التاريخي في الطبيعي، فيفعل الأول في الثاني بالصورة التالية: فلو انعدم I.٣، لاستحال التواصل. ولو لم يوجد I.٤، لكان التواصل ذا وسط واحد بالنسبة إلى جميع البشر. ولكن لو لم يوجد I.٢، لكان لكل فرد ما للآخر، ولكان التفاهم مباشراً لا يحتاج إلى وسيط يصل بين المختلفات. هذا من حيث المعطيات. أما دور المبادئ فهو كالتالي: فلو انعدم II.٣، لكان عدد الرموز بعدد المرموزات، ولاستحال وضع اللغات. ولو انعدم II.٤، لاستحال وضع المنظومات الرمزية بدءاً من الإشارة وختماً باللغة. ولو انعدم II.١، لما فهمنا كيف يمكن أن يبدأ الكلام بين البشر: الأفعال التصويتية الأولى تصبح عادات ومواضعات، ولو انعدم II.٢، لما وُجد الانتظامُ في اللغة (الصيغ مثلاً)، الانتظام المتساوقُ والمتوالي[1].

وهذه الظاهرة الرمزية ذات المعطى الطبيعي (العضوي النفسي) والاجتماعي (التقاء المتواصلين، وموضوع التواصل الذي هو التعاون في العمل، أو التبالغ عامة عاطفيّاً كان أو معرفيّاً) هي التي ستكون أوَّلَ موضوعات المعرفة الإنسانية، **بحيث إن الموضوع المعلوم الأول ليس ظاهرةً طبيعيةً، بل هو ظاهرةٌ وضعيةٌ صنعها المجتمع، ثم هو يحاول أن يَعْلَمَهَا. وإذن فالمعرفةُ النظريةُ لم تنشأ نشأتَها الأولى بالإضافة إلى موضوع طبيعي، بل بالإضافة إلى موضوع هو من صنع التاريخ الإنساني.** ففي إطار هذه الظاهرة الاجتماعية التاريخية، أعني ظاهرة التواصل اللغوي أو ظاهرة

(١) لكن من البيّن بنفسه أن هذه المعطيات (I. ١، ٢، ٣، ٤) والمبادئ (II. ١، ٢، ٣، ٤) ليست إلاّ فرضيات، بفضلها نفهم كون المنظومة اللغوية الإنسانية هي على ما هي عليه. وبما هي فرضيات حول أصل اللغة وعلاقتها بالفكر وظروفه العضوية النفسية والاجتماعية التاريخية، تظل دون المعرفة العلمية التي يمكن أن نستمدها من الدراسة الأنتربولوحية للشعوب البدائية ولغاتها.

الوظائف الرمزية للتواصل اللغوي، يتكوَّن **المدلول الأول للكلي** بما هو حصيلة التسمية: «**فيحتاج فيما حدثَ في النفس من كليات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظ يعبر بها عن تلك الكليات والقوانين حتى يمكنَ تعليمُها وتعلُّمُها**. فيعمَلُ عند ذلك أحد شيئين: إما أن يَختَرِعَ ويركّب من حروفهم ألفاظاً لم يُنطق بها أصلاً قبل ذلك، وإما أن يَنْقُلَ إليها ألفاظاً من ألفاظهم التي كانوا يستعملونها قبل ذلك في الدلالة على معان أخر غيرها إمّا كيف اتفق لا لأجل شيء، وإما لأجل شيء ما. وكل ذلك ممكنٌ وشائعٌ (....) فيصيِّرون عند ذلك لسانَهم ولغتَهم بصورةٍ صناعية يُمْكِنُ أن تُتعلم وتُعلم، وحتى يمكن أن تعطي علل كل ما يقولون. كذلك خطوطُهم التي بها كانوا يكتبون ألفاظهم، إذا كانت فيها **كلياتٌ وقوانينُ أُخذت كلُّها**، فالتمس حتى تصير يُنطق عنها، ويمكن أن تُعَلَّمَ وتُتعَلَّمَ بقَوْل. فتصير الألفاظ التي يُعَبَّر بها حينئذ عن تلك القوانين **الألفاظ التي في الوضع الثاني**[1]، والألفاظ الأول هي **الألفاظ التي في الوضع الأول**. فالألفاظ التي في الوضع الثاني منقولةٌ عن المعاني التي كانت تدل عليها. فيحصلُ عندهم خمس صنائع: **صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم ورواياتها** [صناعة الأدب بالمعنى التقليدي للكلمة كما في الأغاني] **وصناعة لسانهم وصناعة الكتابة**»[2].

وهكذا تكون الصناعات العامية - المتجاوزة للصناعات العملية[3] - صناعات ذات موضوعات وضعية، ويكون المفهوم الأول للكلي مفهوماً لكليٍّ

---

(١) الوضع الثاني تعني أمرين: إما المواضعة الثانية أي الاصطلاح الذي سمَّى طبائع الأسماء ووظائفها في السحو متلاً. أو الوصع المكاني بالإضافة إلى المرجع حيث تكون اللعة بما هي تسمية للأشياء في وضع أول وتكون اللغة هي تسمية لتسمية الأشياء في وضع ثان. ويُفيد هدا المصطلح في المعنيَيْن ما يفيده مفهوم ما بعد اللغة Métalangue.

(٢) الحروف، II. ٢٢، فقرات ١٣٦ - ١٣٨، ص ١٤٧ - ١٤٨

(٣) وحتى الصناعات العملية المتقدمة على الصناعات العامية وجوداً، فإنها لا تتعامل مع كليات طبيعية، نل إن موضوعاتها كليات وصعية: فهي الحِرَفُ وأفعالُ الإنسان في الأمور الطبيعية والاحتماعية. ولما كانت الحِرَفُ والأفعالُ حلولاً اختيارية يمكن أن تكون بأشكال مختلفة بحسب المكان والزمان، فهي بما تتضمنه من كلي حاص بها ليست طبيعية بل وضعية مثل اللغات. والكلي فيها قابل لأن يكون=

«ما صَدَقُهُ» أو خاص «ما صدقه» وضعيةٌ غيرُ طبيعيةٍ هي مفرداتُ اللغة المدروسة: «فتؤخَذُ ألفاظُهم المفردةُ أولاً إلى أن يُؤتَى عليها، الغريبُ والمشهورُ منها، فيُحفظ ويُكتب، ثم ألفاظُهم المركّبةُ كلُّها من الأشعار والخُطب، ثم بعد ذلك يَحْدُثُ للناظِر فيها تأمُّلُ ما كان منها متشابهاً في المفردة منها وعند التركيب، وتُؤْخَذُ أصنافُ المتشابهات منها، وبماذا تتشابه في صنف صنف منها، وما الذي يلحق كل صنف منها، فَيَحْدُثُ لها، عند ذلك، في النفس، كلياتٌ وقوانينُ كليةٌ»[1].

ولن نطيل في دراسة هذا السند الأول، لأن الفارابي يُخرج الصناعات العاميةَ من العلم، ومن ثمَّ فالكُليُّ المحدَّدُ فيها، وإن اتضحت طبيعتُه الوضعيةُ، قد لا يكون وضعياً لكونه كليّاً علمياً، بل لكونه كليّاً غير علمي، مما يُفْقِدُ هذه الحجة دلالَتها الإبستمولوجيةَ والأنطولوجيةَ التي نسعى إلى تحديدها[2]. **فهل الكلي في الصناعات (= العلوم) القياسية كليٌّ طبيعيٌّ أم كليٌّ وضعيٌّ؟ هل هو مفعول الإنسان أم فاعل فيه؟**

لن نبرح الصناعات العاميةَ حتى نُميِّز بين مضمونها الذي هو كليٌّ وضعيٌّ خاصٌّ بلسان ما، وبأدب ما، وبكتابة ما، وبخطابة وشعر خاصَّيْن بالأمة التي نسبنا إليها اللسانَ والأدبَ والكتابةَ المدروسةَ، والشكلَ الذي صَيَّر تلك

= موضوع قول يجعلها تُتعلم وتُعلم به: جميع الحِرف العملية، بمجرد أن تصبح قابلةً للتّعليم بالقول، تكونُ قد صارت ذاتَ كلياتٍ وهي، ضرورة، كلياتٌ وضعيةٌ لا طبيعيةٌ. وسنرى أنها ستؤدي دوراً كبيراً في السَّند الثاني لنشأة العلم.

(١) الحروف، II. ٢٢ فقرة ١٣٦ ص ١٤٧

(٢) لذلك كان لكل لغة نحوها الذي يخصها. ولكن هل يعني ذلك أن الفارابي ينفي أن يكون للكلام، بما هو خاصية إنسانية كلية، علمٌ كليٌّ لا يتعلق بالطبيعي في اللسان بل بالوضعي فيه؟ هل معنى ذلك أن علمَ اللسان، إذا تجاوز الوضعي في الألسن، يصبح علماً طبيعيّاً يدرس الكلي الطبيعي لا الكلي الوضعي؟ وهل معنى ذلك أن كلَّ نحو جزئيّ، ولا وجود لنحو كلي مثلاً؟ والكلي في النطق، وليس في اللغات، هو المنطق. لذلك تضمن هذا الكتاب المفاضلة بين الصناعات العامية والصناعات القياسية والأولى مثالها النحو، والثانية مثالها المنطق. ولعلّ ذلك مما يعلّل ربط الأستاذ مهدي محاولة الحروف بالمناظرة المشهورة بين السيرافي وأستاذ الفارابي في المنطق (مقدمة الحروف).

المضمونات موضوعاً لصناعةٍ وصفَها الفارابي بكونها عاميةً. فما الذي ينقص شكلَها بحيثُ لا يَصِحُّ وصفُها بالقياسية؟ لنشر أولاً إلى أن الفارابي لم يعتبرها جميعاً عاميةً بإطلاق: فالخطابة والشعر يُشاركان في القياسي، رغم عاميتهما. والكليات اللسانية (الطبائع والوظائف النحوية مثلاً) والأدبية (المضمونات والأشكال الإبداعية التي جعلت الفارابي مثلاً يبحث في الكلي الشعري الشكلي والمضموني في كتابه حول فن الشعر الأرسطي[1] دارساً أكبر شعراء العربية المعاصر والمساكن له، أعني أبا الطيب) والرسمية (طبيعة ما يثبت بالرسم من المنطوق) جميع هذه الكليات إذا اعتُبرت مضمونياً، فهي كليات جزئية تخص أمة دون أمة، ولكنها إذا اعتُبرت من حيث منهجيةُ دراستِها واكتشافها، وتصييرها صناعة، هل هي عندئذ عامية أم قياسية؟

وطبعاً فهذا التساؤل تستوجبه الوظيفة التي تؤديها الصناعات الموصوفة بالعامية في النقلة منها إلى الصناعات القياسية. فسواءٌ كان الوصولُ إلى القياسية وصولاً ذاتيّاً، أم بواسطة استيرادها جاهزةً - وهما الوضعيتان اللتان يصفهما الفارابي في هذا الباب من كتابه - فإنّه يستلزم قدرةَ المؤسسة الرمزية على استيعاب الصناعات القياسية، على الأقل لكي يكون المضمون العلمي قابلاً للقول في تلك اللغة، وهو ما يشترط تقدم الصناعات العامية. **بحيث إن الفارابي قد اكتشف الدَّور الضروري للقاء بين العلوم المساعدة للعلوم النقلية (وهي الصناعات العامية) والعلوم المساعدة للعلوم العقلية (وهي الصناعات القياسية)[2]، بما هو شرط التحديد الفلسفي لمنزلة الكلي موضوعاً للنظر وللعمل، لكأنه بذلك يصف الوضعية التاريخية الفعلية في الحضارة العربية التي أصبحت، برفعها إلى المطلق النموذجي في هذه المحاولة، تفسيراً عاماً لتكوينية المعرفة الفلسفية المتدرجة من الصناعات العامية (الرموز)**

---

(١) من الشعر، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣م - فصل: رسالة في قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثاني (الفارابي) ص ١٤٩ - ١٥٨ وخاصة ص ١٤٩ - ١٥٠ حيث أشار إلى عدم اكتمال البحث الأرسطي في المسائل الشعرية.

(٢) الحروف، I. ٢٥، الفقرات ١٥٤ - ١٥٨ ص ١٥٧ - ١٦١

والعملية (التقنيات) إلى الصناعات القياسية العلوم (المنطق والرياضيات)، كما يتبين الآن في دراسة المصدر الثاني.

ولننظر الآن في المصدر الثاني الذي يُعَدُّ من مشمولات العلوم العقلية، أعني علمَيْ الرياضيات والمنطق، وكيفية تدخل تكوينيتهما في تحقيق العلم النظري الذي يكون موضوعه كليّاً نظريّاً بإطلاق، بحثاً في طبيعة هذا الكلي هل هي طبيعية أم وضعية؟ يقول الفارابي، مؤكداً بالمناسبة على وجوب تقدم الصناعات العاميّة على الصناعات القياسية نشأة أهلية أو استيراداً، ما يلي: «فإذا استُوفيت الصنائعُ العمليةُ، وسائرُ الصنائع العامية التي ذكرناها[1]، اشتاقت النفوس إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض، وفيما عليها، وفيما حولها، وإلى سائر ما يحس من السماء ويظهر. **وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك.** فينشأ من يبحث في علل هذه الأشياء، ويستعمل أولاً في الفحص عنها، وفي تصحيح ما يصحّح لنفسه فيها من الآراء، وفي تعليم غيره، وما يصححه عند مراجعته الطرق الخطبية، لأنها هي الطرق القياسية التي يشعرون بها أولاً، **فيحدثُ الفحصُ عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة**»[2].

ذكرنا سابقاً بأن المصدر الأول يعودُ إلى العلوم المساعدة لعلوم النقل وبيَّنا علةَ ذلك، إذ المثالُ المدروس هو ما حصل فعلاً في تكوينية الصناعات العاميّة - علوم العربية - منهجاً، ونتائجَ، وترتيباً ودوراً. ونقول الآن إن المصدر الثاني يعودُ إلى العلوم المساعدة لعلوم العقل، ونعلّله بكون المثال المدروس هو ما حصل

---

(١) الفارابي لم يذكر في كتابه هذا إلاّ الصنائع العامية، وهي الصنائع الرمزية الخمس التالية: الخطابة، الشعر، اللسان، الأدب والكتابة. أما الصنائع العملية، فلم يذكر منها أي شيء. لكنه، في فصل الصنائع القياسية، سيحدد طبيعتها بما يغني عن حصرها: «**وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك**»؛ فهذه الصنائع العملية هي إذن جميع الفنون أو التقنيات المتعلقة بالقيس والترتيب المطبق على مواد معينة في البناء أو التجارة إلخ...

(٢) الحروف، I.٢٣، الفقرة ١٤٠ ص ١٥٠

فعلاً في تكوينية الصناعات القياسية - **علوم المنطق والرياضيات** - منهجاً، ونتائجَ، وترتيباً، ودوراً.

ومثلما اعتمدت دراسةُ الفارابي للصناعات العامية على منهجية مزيجة، بعضها فرضي تخميني، وبعضها تاريخي حقيقي، فهو، هنا أيضاً، يستعمل نفس المنهجية:

فالبعد الفرضي التخميني يتعلق بمصدرَيْ موضوع العلوم أو الصناعات القياسية، وبمصدَرَيْ منهجها. فالموضوع مصدرُه ضربان من الموجودات، أحدُهما من صنع الإنسان، إنه حصيلة الصناعات العملية، أي التقنيات الاجتماعية ذات الشكل الرياضي (الأشكال والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك)، والثاني ليس من صنعه، وهو الموجودات الطبيعية المحسوسة (الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها وفيما حولها وسائر ما يحس من السماء ويظهر). والمنهج مصدره إحدى الصنائع «العامية - القياسية» معاً، أعني الخطابة، وإحدى الصنائع «العملية - القياسية» معاً، وهي التي لم يذكرها في فصل الصناعات العامية، أعني التعاليم التطبيقية. وبذلك يفترض الفارابي، دون استناد إلى مثال تاريخي محدَّد، الوصل وكيفياته بين الصناعتَيْن العامية والعملية (في الرمز وفي التقنية) والصناعة القياسية الشاملة لهما في مستوى علمي متجاوز للكلي الخاص إلى الكلي العام بحق والذي هو موضوع العلم الفلسفي.

والبعد التاريخي هو المثال اليوناني الذي حدد مراحله، فأشار إلى حصول التمييز بين الطرق الخطبية، والجدلية، والسوفسطائية، وسيطرة الجدلية إلى أن تمّ الوصول إلى الصناعة القياسية المطلقة، أعني العلم البرهاني بصورة لم يستطع الفارابي إيضاحَها، لكونها، فعلاً، لم تتضح كما يجب في المثال التاريخي المدروس، أعني في تكوينية المنطق عند اليونان عامة، وعند أرسطو بوجه خاص[1]. يقول الفارابي واصفاً هذه التكوينية: «فلا تزال تُستعمل الطرق

---

(١) لا بدّ هنا من الإشارة إلى ضربين من التسليم باكتمال المعرفة العلمية:

السوفسطائية والخطبية والجدلية إلى أن تكتمل المخاطبات الجدلية، فتُبيِّن بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بَعْدُ أن يَحْصُل اليقينُ. فيَحْدُث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. **وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية، وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم، مع ذلك، الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتتميز بعض التميز.** ويميل الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي مبدؤها الإرادة والاختيار. ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية، وقد بُلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق، حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يُتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظرُ العلميُّ، وتُميز الطرقُ كلُّها وتَكْمُلُ الفلسفةُ النظرية والعملية[1] الكلية»[2].

وطبعاً فهذا الوصف لا يحتاج إلى تدليل لإثبات علاقته بمثال التكوينية اليونانية للصناعات القياسية. فاسم أفلاطون وأرسطو، ومصطلح السفسطة والجدل والخطابة والبرهان والتعاليم، كلها دلائل لا شك فيها على أن النموذج

= * المضموني، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الحقائق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق إلاّ تعليمها وتعلمها، ولعلّ هذا هو الذي غلب على فهم ابن رشد لأرسطو، فسيطر على المدرسية سيطرة تامّةً.
* الشكلي، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الطرق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق إلاّ تعليمها وتعلمها، ولعلّ هذا هو الذي غلب على فهم الفارابي لأرسطو.

ولكن لما كان هذا الضرب الثاني - كمال الشكل - علّة في تحجر المضمون أصبح الضربان مؤديين إلى نفس النتائج، إذ إن الشكل العلمي الأرسطي غير قابل للفصل عن مضمونه. وإدراك ذلك هو الذي سيمكن من تجاوز ابن تيمية وابن خلدون نظرية النظر ونظرية العمل التي فرضتها الأفلاطونية المحدثة العربية.

(١) في النص المحقق نجد كلمة «عامية» وقد عوضناها بـ «عملية» التي وضعناها بديلاً عنها وذلك للسببين التاليين. أولاً: لا معنى لفلسفة عامية تكتمل في الغاية عند أرسطو، وهي شرط مقدم على بداية الطرق القياسية، هذا إن سلمنا بصحة مثل هذه العبارة «فلسفة عامية». وثانياً: لأن الفلسفة العملية الكلية تعني المبادئ الكلية للعمل، أي ما ليس تاريخياً في العمل الإنساني بمصطلح الفارابي (تحصيل السعادة، الفقرة ١٩ ص ٦٣).

(٢) الحروف، II. ٢٣، الفقرة ١٤٢ - ١٤٣ ص ١٥١ - ١٥٢

اليوناني أُخذ مثالاً لتحديد طبيعة تكوينيــة العلـم البرهــاني عامــة، كمــا لم نكـن بحاجة إلى إثبات علاقة التكوينية العربية للصناعات العامية، في الفصل السابق من كتاب الفارابي بـالوصف العـام الـوارد فيـه لتكوينيـة الصناعـات العاميـة عامـة، بصرف النظر عن المثال العربي. لذلـك فلنمر مباشرة إلى تحديد طبيعـة الكلـي الذي هو موضوع العلوم النظرية ذات المنهجية القياسية.

إن تطور الصناعات العاميّـة (أي العلـوم الـتي موضوعُهـا الظـاهرة اللغويــة وتوابعهـا: الخطابـة والشعر، والأدب، واللســان والكتابـة) ولّـد، بـالتدريج، منهجيـاتٍ لم تُـؤَدِّ إلى آخـرةِ الصناعـات القياسـية إلاّ بفضـل تطـور الصناعـات العملية (أي الرياضيات التطبيقية أو التجريبية أو ممارسـة القيـس والـترتيب عامـة على المواد) التي ولّـدت الصناعـات أو الطـرق التعاليميـة ذات الموضوعـات غـير الطبيعية. وباللقـاء الحـاصل بـين هذيـن التطوريـن – تطـور الصناعـات العاميـة، وتطور الطرائق التعاليمية التي موضوعها الصناعات العمليـة – يحـدث اكتشـاف الصناعة القياسـية المطلقـة أو المنطـق، فكيـف ذلـك؟ ومـا هـي مراحلـه حسـب الفارابي؟

المرحلة الأولى: «فإذا استُوفيت الصنـائع العمليـة وسـائر الصنـائع العاميـة الـتي ذكرناها اشتاقت النفوس إلى معرفة أسباب الأمـور....... **فيحـدث الفحـص عـن الأمور التعاليمية وعـن الطبيعـة». وذلـك بـالطرق المتوفـرة عندئـذ، أي قبـل اكتشـاف الطرق العلمية القياسية**؛ وهذه الطرق هي الخطبية.

المرحلـة الثانيـة: تضـاف إلى الفحــص بالطريقــة الخطبيــة الطريقــة الجدليــة والسوفسطائية إلى أن تكتمل أرقاها، **أي الطريقة الجدلية**.

المرحلة الثالثة: تجاوز الطريقة الجدليـة لنفسـها وإثبـات عـدم يقينيتهـا بذاتهـا: «فتَبين بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بَعْدُ في أن يحصل اليقين».

المرحلة الرابعة: اكتشاف موضوع بحث جديد هو طرق التعليم والعلم اليقين: «فيحدث عندئذ الفحص عن **طرق التعليم والعلم اليقين**».

المرحلة الخامسة: «وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية، وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التميز». **خلال ذلك**: ما هو «ذلك» المشار إليه؟ أهو المراحل الأربع السابقة، أم المرحلة الرابعة السابقة؟

المرحلة السادسة: الجمع بين الجدل والطرق اليقينية بعد أن كادت الأولى أن تصير علمية، ولكن **في موضوع جديد هو الأمور المدنية**.

المرحلة السابعة: «ولا تزال الحال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون»: إذن تقدم منهجي في الجمع بين الجدل الذي كاد يصير علميّاً والطرق اليقينية مع جَمْع مَوْضوعي بين المدني والطبيعي.

المرحلة الثامنة والأخيرة: مرحلة أرسطو: «ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي وتُميز الطرق كلها، وتَكْمُلُ الفلسفة النظرية والعملية الكلية».

وبيّن أن بعض هذه المراحل قابلٌ للتعيين الدقيق، بحيث يمكن أن ننسبه إلى شخصٍ أو مدرسةٍ معيَّنةٍ، في الفكر اليوناني (بالإضافة إلى التي عينها الفارابي، مثل المرحلة الأفلاطونية، والمرحلة الأرسطية). فالمرحلة الأولى لا نستطيع نسبتها إلى أحد أو مدرسة في الفكر اليوناني؛ والثانية، ما دامت تتحدث عن اكتمال الجدل، فهي يونانية متقدمة جداً على المراحل الموالية، ولعلّها زينونية بارمينيدية، وكذلك الثالثة. أما المرحلة الرابعة فتبدو، بيُسر، قابلةً للنسبة إلى الحركة السوفسطائية التي جعلت من التعليم وطرقه موضوعاً ممتازاً لفكرها. والمرحلة الخامسة لعلها ليست مرحلةً خاصةً، بل هي متخلّلةٌ للأربع السابقة، وهي تُنسب إلى الرياضيين. وكل هذه المراحل الخمس الأولى حدثت قبل سقراط، أي في القرنين السادس والخامس، لأن المرحلة السادسة هي المرحلة السقراطية: إضافة الأمور المدنية. أما المرحلتان الأخيرتان فنسبتهما إلى صاحبيْهما صريحةٌ في النص: أفلاطون وأرسطو.

لكن هذه المراحل، رغم ما يبدو عليها من تسلسل واضح، تطرح مسألتين تتسمان بمفارقة عجيبة:

الأولى: هي مسألة التداخل بين التطور في الطرق وظهور موضوعات جديدة: وخاصة موضوعي الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، والفحص في الأمور المدنية، في حين كان المنطلق الفحص في الأمور التعاليمية وفي الأمور الطبيعية بالطرق الخطبية.

الثانية: هي مسألة التدخل الفجئي للطرق التعاليمية التي «تكاد تكتمل وتكون قد قاربت الكمال» والدور النموذجي الذي أدته في التمييز بين الطريقة الجدلية والطريقة اليقينية: «فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية والطرق اليقينية».

فأيُّ دور يمكن أن يُنسب إلى هذه الموضوعات الجديدة؟ وكيف يكون الناس، في خلال ذلك أي خلال الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، أو خلال المراحل السابقة وهي أربع... قد وقعوا على الطرق التعاليمية؟ فهل هذا الوقوع بالمصادفة كما توحي به الكلمة؟ وما معنى «خلال ذلك»؟ وما هي طبيعة هذا الموضوع الجديد «الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين»؟ وكيف سيتحدد الكلي النظري وما هي طبيعته: هل هي طبيعية أم وضعية؟

ها نحن إذن نكتشف بؤرةَ الإشكال الذي يعالجه الفارابي، والمنطلق الجديد الذي وصلَ إليه في تحديد منزلة الكلي النظري وطبيعته المزيجة بين الوضعي والطبعي كما نبيّنه: «**فطرق التعليم والعلم اليقين» كموضوع للبحث مكّنت من اللقاء بين الطرق المستمدة من الصناعات العامية المتدرجة نحو الصناعات القياسية، بما هي نقلة من موضوعات وضعية (كليات الألفاظ الخاصة بأمة) إلى موضوعات مفصولة عن الألفاظ ومتجاوزة لتعدد اللغات تجاوزاً يجعلها تُظن طبيعية للإنسان لا وضعيةً**

للأقوام، (كليات المعاني التي تشمل الإنسان)[1]، والطرق المستمدة من الصناعات العملية المتدرجة نحو الصناعات القياسية، بما هي نقلة من موضوعات وضعية (كليات الموازين)، ووحدات القيس، وكل ما هو رياضي في الصناعات العملية، الخاصة بأمة) إلى موضوعات مفصولة عن الأدوات والآلات، ومتجاوزة لتعدد التقنيات تجاوزاً يجعلها تُظَن طبيعة للإنسان لا وضعية للأقوام (كليات المقاييس التي تشمل الإنسان)[2].

وبفضل هذا اللقاء، صار التميز بين المعرفة الجدلية والمعرفة اليقينية ممكناً. وإذن فالكلي النظري الذي سيكون موضوع العلم اليقيني هو الموضوع الذي ينتج عن اللقاء بين نقلتين:

---

(١) الحروف II. ٢٥، الفقرة ١٥٦: «وينبغي أن تُوحد المعاني الفلسفية إما غيرَ مدلول عليها بلفظ أصلاً، بل من حيث هي معقولة فقط، وإما إن أخذت مدلولاً عليها بالألفاظ، فإنما ينبغي أن تؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أي أمة اتفقت» ص ١٥٩. ولعلّ في هذا ما يبرر محاولة المحقق الساعية إلى ربط تأليف هذا المصنف بحادثة المناظرة بين السيرافي أستاذ الفارابي في المنطق حول المفاضلة بين المنطق اليوناني والنحو العربي، المقدمة، صفحات ٤٧ – ٤٩. ونحن إذا وافقنا المحقق حول احتمال العلاقة بين الكتاب وهذه الحادثة، فإننا لا يمكن أن نسلم بأن كتاب الحروف هذا مطابق لكتاب الحروف بمعنى شرح الفارابي للميتافيزيقا، إلاّ إذا كان القصد شرح الأسس الميتافيزيقية للمنطق بما هو صناعة قياسية أما إذا كان القصد مقالته «في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» (ص ٣١ من المقدمة) فهذا ما لا يمكن قبوله لعلتين:

أولاً: لأن الموضوعات التي يتضمنها الكتاب أعني المقالتين الأولى والثالثة تنتسب إلى المنطق أكثر من انتسابها إلى الميتافيزيقا، خاصة والفارابي يقول في الفقرة ١٧ ص ٦٩ بأن ما بعد الطبيعة تنظر في الأشياء الخارجة عن المقولات ونظرها فيها، كما في الرياضيات، بالعرض من حيث إنها ناتجة عن الأسباب التي هي موضوع ما بعد الطبيعة.

ثانياً: لأن أهم إشكاليات كتاب ما بعد الطبيعة لا وجود لها في هذا الكتاب: مثل نظرية المثل، ونظرية الإله، ونظرية العلة، ونظرية مبادئ العقل إلخ...

هذا فضلاً عما في الكتاب من أمور لا علاقة لها بالمباحث الأرسطية، مثل كل مضمون الباب الثاني من الكتاب، وعما تمتاز به الأعمال التعليمية الفارابية من اللصاق بالنص، وهو ما لا يتوفر في هذه الحالة (قارن بشروحه وكتاباته التعليمية المنطقية مثلاً).

(٢) الحروف II. ٢٣، الفقرة ١٤٠ ص ١٥٠. «اشتاقت النفوس... إلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال (الهندسية العملية) والأعداد (العدد العملي) والمناظر (البصريات العملية) في المرايا والألوان وغير ذلك».

الأولى: من الصناعات العامية إلى الصناعات القياسية التي موضوعها اللغة وتوابعها: **من علم اللغة إلى علم المنطلق**، (أي من منطق معين أو اللغة إلى المنطق عامة).

الثانية: من الصناعات العملية إلى الصناعات القياسية التي موضوعها التقنية وتوابعها: **من علم الرياضيات التطبيقية إلى علم الرياضيات الخالصة.**

في الحالة الأولى، المعلوم هو القول؛ لكنه في الصناعات العامية، هو قول خاص بأمة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليّاً خاصّاً بأمة ولا يعم الإنسان. وهو، في الصناعات القياسية القولية، قول عام، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليّاً عامّاً يعم كل الإنسان. ولذلك فهو غني عن التعيُّن اللغوي بإطلاق، ويمكن أن يقال بأي لغة وقد تكون لغة اصطناعية خالصة[1] .

أمّا في الحالة الثانية، فإن المعلوم هو ما استنبطته الصناعات العملية، أي التقنية، لكنه، في الصناعات العملية، هو تقنية خاصة بأمة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليّاً خاصّاً لا يعمُّ الإنسان؛ وهو في الصناعات القياسية الرياضية تقنية عامة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليّاً عامّاً يعمُّ كل الإنسان. **لذلك فهو غنيٌّ عن التعيُّن التقني بإطلاق، ويمكن أن يتعين في أي تقنية.**

فأيُّ شيء هو هذا الأمر الذي يكون **لغةً كليةً** وتقنيةً كليةً أو منطقاً خالصاً، ورياضيات خالصة؟ هل هو أمر طبيعي أم أمر وضعي، أعني هل هو ذو وجود طبيعي، أم هو من صنع العقل الإنساني؟ كيف نفهم منتوج **فعالية الإنسان المنتجة للغات، وفعالية الإنسان المنتجة للتقنيات** وعلاقة المنطق والرياضيات بهما بوصفها

(١) الحروف، III. ٢٥، الفقرة ١٥٧ ص ١٥٩: «فلذلك رأى قوم أن يعبروا عنها بألفاظ أشباهها، بل رأوا أن الأفضل هو أن تُجعل لها أسماء مُخترعة لم تكن قبل ذلك مُستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلاً مُركبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم». وطبعاً فهذا الحل الذي كان سيجعل المنطق والفلسفة صورية خالصة من جنس اللغة الرياضية الصورية الخالصة لم يحبذه الفارابي، رغم كونه اعتبره ممكناً وأقلّ إشكالاً في التعبير العلمي (مع ملاحظة أن الفارابي لم ير من المشكل إلاّ وجهه الاصطلاحي الدلالي. أما وجهه المتعلق بنحو اللغة العلمية التأليفي فقد أهمله).

علم الكلي فيهما؟ لماذا يُعَدُّ الكلي، الحاصل بعد النقلة، طبيعياً، في حين أن مصدَره وضعيٌّ؟ **هل الكلية تُصبح طبيعيةً، وتفقد الوضعيةَ بمجرَّدِ صَيْرورَتِها شاملةً لفعالية القول وفعالية التقنية الإنسانيتَيْن، بما هما مجردتان من كل خصوصية تعود إلى ظرفيات اللغة والتقنية؟**

ما نعجب له هو حصولُ «طرائق العلم اليقين» في دراسة ما أنتجته الصناعات العملية، قبل حصوله في دراسة ما أنتجته الصناعات العامية المتدرجة إلى الصناعات القياسية، أي في التعاليم قبل المنطق، ونقصان الحصول الأول، وتمام الحصول الثاني، حسب الفارابي. **فالتعاليم صارت علمية قبل المنطق؛ والمنطق، بما هو علم، ليس إلاّ اكتمالَ طرق البرهان التي هي حالات خاصة في الرياضيات. فهل الكلي النظري، بما هو موضوع المنطق، وبما هو موضوع التعاليم، ينتقل من الطبيعة الوضعية إلى الطبيعة الطبيعية، بمجرد الانتقال من خصوصيات اللغات المختلفة (الصناعات العامية) إلى كلياتها (الصناعات القياسية)، ومن خصوصيات التقنيات المختلفة (الصناعات العملية) إلى كلياتها (الصناعات التعاليمية)؟**

هل يعني ذلك أن المصدرَيْن التاريخيَّيْن الاجتماعيَّيْن للموضوعات والمناهج العلمية، يُصبحان طبيعيَّيْن فيَحْتاجان إلى التفسير النفسي الميتافيزيقي، بديلاً عن التفسير التاريخي الاجتماعي[1]، بمجرد تجاوز خصوصياتهما الاجتماعية والتاريخية (اللغات والتقنيات)، فيكونُ الكلي الطبيعي موضوعاً ومنهجاً هو الكلي الوضعي الذي تخلّص من خصوصيات اللغات والتقنيات، دون أن يفقد وظيفتَه الذريعيةَ؟ إذ هو يبقى شرط التفاهم والتواصل بين العقول، بما هي عقول إنسانية: «وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه هؤلاء (نفاة الكلي بدرجات النفي الثلاث) إلاّ أن توضع **الناطقة والتعليم والتفهيم** فيما بيننا وبينهم.. وإلاّ لم

(١) فيكون التاريخي والاجتماعي في المعرفة ما لم يبلغ الكلية فيها، ومن ثم ما ليس علمياً في المعرفة الإنسانية؛ وبذلك يُصبح العلميُّ والكليُّ، بالضرورة، ما هو واحد عند الإنسان وراء المختلف التاريخي والاجتماعي. إنه طبيعة العقل الذي يعودُ علمه إلى علم النفس وعلم ما بعد الطبيعة في الفلسفة القديمة والوسيطة التي تنفي تاريخية العلم والعقل، ومن ثم تاريخية الكلي النظري بما هو الموضوع المعلوم في النظر، والمعمول في العمل.

يكن بيننا وبين النبات والحجارة فرق. فأما إذا وضعنا حيواناً وإنساناً، لم يكن بدّ من التعليم والتفهيم؛ بل تجعل ذلك بما شئت من الأمور، بعد أن تكون مفهمة أو دالة من بعض لبعض. وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رُتِّبت»[1].

ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا الكلي مع منزلته الأفلاطونية والأرسطية؟ أعني كيف يصبح هذا الكلي ذا وجود خارج الصناعات العامية والصناعات العملية التي ولَّدته موضوعاً ومنهجاً، حتى بعد أن يسمُوَ عليها، عندما يصير قياسيّاً موضوعاً ومنهجاً؟ **هل يُعَدُّ ذلك شرطاً ميتافيزيقيّاً. بدونه يمتنع أن نفهم ما صار موجوداً بفضل التاريخ والمجتمع الإنسانيّيْن؟ فيكون كلي النهاية، الناتج عن كلي البداية، واقعيّاً وطبيعيّاً من حيث ذاتُه، وهو اسْمِيٌّ وَضْعِيٌّ من حيث وصول الإنسان إليه وصولاً ذريعيّاً؟**

إن التفسيرَ الوحيد المقبول للمنزلة الميتافيزيقية التي ينسبها الفارابي إلى الكلي، بما هو معقول (صورة – أثر) في الذات الإلهية نموذجاً للإيجاد، و (صورة – أثر) في الذات الإنسانية نموذجاً للعلم، لا يمكن أن يكون غير هذا: حصر التاريخية في بلوغ الإنسان إلى هذا الكلي المعلوم، ونفي التاريخية عن الكلي المعلوم نفسه، بحيث يكون الكلي النظري في ذاته غير تاريخي، رغم أن تعيناته – بما هو موضوع (اللغات والتقنيات) وبما هو منهج (الصناعات العامية والصناعات العملية) – لا تكون إلاّ تاريخية. **فإذا بلغ هذا التدرج التاريخي إلى الكلي النظري انتهى عند بنية العقل والموجود الأنطولوجي وهي بِنية واحدة يلتقي بُعْدُها المعرفي وبُعْدُها الوجودي في العلم البرزخ بين الطبيعي وما بعد الطبيعي، علم النفس (علم نفس العقل وجوداً)، وعلم المنطق (علم منطق المعقول معرفة)، حيث يكون الأول تعين العقل الوجودي ويكون الثاني تعين الوجود العقلي**[2]، الذي يكون مفارقاً

(١) الحروف، I. ٧، الفقرة ٣٠ ص ٧٧

(٢) علم نفس العقل هو علم وجود العقل الطبيعي: أي إن المعقولات تُصبح ذات قيام طبيعي في الذات العاقلة التي هي موجود طبيعي هو الشخص الإنساني بما هو حيوان ناطق. وعلم منطق الوجود هو علم الوجود في المعرفة: أي إن الوجود يصبح معقولاً ذا قيام غير طبيعي في منظومة المعقولات التي هي=

(أفلاطون) أو محايثاً (أرسطو)، أو صوراً وآثاراً في ذات الله بها يكون فعلُ الإيجاد الإلهي (الفارابي)[١].

لذلك فإننا نعجب من خلو هذا المصنف من باب رابع يتجاوز هذا التفسير التاريخي الاجتماعي لتكوينية العلوم النظرية المؤسسة للعمل (الفلسفة المؤسسة للملة) إلى تفسير ميتافيزيقي نفسي (أي طبيعي بلغة أرسطو، إذ إن علم النفس جزء من علم الطبيعة) نجده عادة في نظرية المعرفة والعقل الفلسفية التقليدية، عند دراسة مسألة التعقل[٢] بما هي المبدأ المفسّر للمعرفة (نظرية المعرفة)، وللوجود (نظرية الفيض).

إن تكوّن الكلي موضوعاً ومنهجاً، في مجالي الصناعات غير القياسية، أعني الكلي اللساني في الصناعات العامية الخمس، والكلي التقني في الصناعات العملية التي ذكر منها الفارابي الهندسة والعدد والمناظر، قد جعلَ طبيعتَهُ وضعيةً لا طبيعيةً: أي إن «ما صدق» الكلي المعلوم في الحالتين ليست أعيانه ظاهراتٍ طبيعيةً، بل هي ظاهراتٌ من وضع الإنسان في لغته أو في حِرَفِهِ. فهل تقتضي الصناعات القياسية، بالضرورة، أن يكون موضوعها كليّاً بمعنى الكلي الطبيعي الذي يكون أعيان «ما صدقه» كائناتٍ طبيعيةً، ليست من صنع الإنسان؟

ذلك ما يمكن أن نستنتجه من ملاحظة طبيعة النقلة النوعية الحادثة، عند بلوغ العلم الإنساني إلى الصناعات القياسية. فقد انتقل قصدُ النظر من الظاهرات اللغوية والتقنية إلى موضوعين جديدين، هما: **الطبيعة والظاهرات الرياضية التي استنبطتها الصناعات العملية**. لكن هذا الاستنتاج متسرِّع، لأن الجزءَ الثاني من المقصود، في هذه الحالة، ليس من الكليات الطبيعية، بل هو من

= موجود مطقي لا طبيعي، بحيث إن نسبة علم نفس العقل إلى المعقولات كنسبة علم البرهان إلى الموجودات، **الأول يجعل الموجود المعقول كائناً طبيعيّاً، والثاني يجعل الموجود الطبيعي كائناً عقليّاً**.

(١) وهو ما تمّ التدليل عليه في بداية الفصل، أعني في المحاولة الأولى الواردة في كتاب الجمع.

(٢) مثلما هو الشأن في كتابه: رسالة في العقل، تحقيق الأب بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق بيروت ١٩٨٦

الكليات الوضعية: **ما استنبطته الصناعات العملية**. وما يرجّح رفضَنا هذا الاستنتاج المتسرّع، هو طبيعة الموضوع الجديد الذي أشار إليه الفارابي في رابعة مراحل التكوينية التي وصفنا: أعني المجال الذي تمّ فيه اكتشاف الطريقة العلمية اليقينية بالإضافة إلى المجال الرياضي.

ولنعد إلى نص الفارابي: «فلا تزال تُستعمل الطرق السوفسطائية والخطبية والجدلية إلى أن تكمُل المخاطباتُ الجدليةُ فتُبيِّن بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بَعْدُ في أن يَحْصُلَ اليقينُ، **فيَحْدُث، حينئذ، الفحصُ عن طريق التعليم والعلم اليقين**. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتتميز بعض التميُّز[1]»[2]. ما هو هذا الموضوع الجديد: «**الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين**»؟ فهو ليس الكلي الذي أشخاصُ «ما صدقه» كائناتٌ لغويةٌ، ولا هو الكلي الذي أشخاصُ «ما صدقه» كائناتٌ رياضيةٌ، ولا الكلي الذي أشخاصُ «ما صدقه» كائناتٌ طبيعيةٌ، ولا الكلي الذي أشخاصُ «ما صدقه» كائناتٌ مدنيةٌ، **بل هو الكلي الذي أشخاصُ «ما صدقه» طرقُ التعليم**

---

(١) ليس من اليسير تحديد طبيعة العلاقة بين المنهجية الرياضية والمنهجية المنطقية الفلسفية ببعديها الجدلي (الأفلاطوني) والتحليلي (الأرسطي) رغم التأكد الواضح من أمرين:

* التعريف الأفلاطوني للجدل بالمقارنة مع الطريقة الرياضية، مما يفيد بدون أدنى شك تقدم الطريقة الرياضية المعلومة من مصنفات الأصول على الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية: وذلك رغم ما يحاول أبراد زابو إثباته، داحضاً سول تاوري، في تحديده لدور الجدل في الرياضيات: APRAD SZABO, Les débuts des mathématiques grecques-trad franc. Vrin Paris 1977, 3è partie 10 pp. 268 et ss.
* التعريف الأرسطي لبنية القول العلمي بالمقارنة مع الطريقة الرياضية وبنية الأصول بمعناها الإقليدي – رغم تأخر إقليدس على أرسطو –، مما يفيد بدون أدنى شك، أن المنهجية الاستدلالية الرياضية أدت دوراً كبيراً في تحديد المنهج البرهاني عند أرسطو. راجع Sir D. Ross, Aristotle London 8th ed, 1971 pp. 32-33 وقد أكد ابن تيمية نفس الرأي كذلك: ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ١٣٧ «فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة». راجع كذلك كتابنا إبستمولوجيا أرسطو، الدار العربية للكتاب، من ١٩٨٥ الباب الأول، الفصل الرابع.

(٢) الحروف، II. ٢٣، الفقرة ١٤٢ ص ١٥١

والعلم اليقين، وهي طرق تستند إلى شكل المخاطبات الخبرية، بصرف النظر عن مضمونها: وذلك هو علم المنطق.

ولكن نظرية المخاطبات التي تميز بين المخاطبة العلمية والمخاطبات الأخرى، والتي تحدِّد طُرقَ التعليم والعلم اليقين لا تدرس ظاهرةً طبيعيةً، رغم كونها كذلك ليست لغويةً، ولا رياضيةً ولا مدنيةً، بل هي منطقيةٌ بمعنَيي المنطق عند أرسطو:

نسق الاستدلال الصوري، بمعنى القياس المجرد من المضمون (التحليلات الأولى).

نسق الاستدلال المادي، بمعنى القياس ذي المضمون (المشهور، الذاتي، المظنون مشهوراً، أو ذاتياً: المواضع، البرهان، والتبكيتات).

وقد حدد الفارابي نظرية المخاطبات التي ينتسب إليها هذا الموضوع الجديد[1] لينتهي إلى تمييز المخاطبة العلمية: «والمخاطبة العلمية يُقتَضى بها علمُ

---

(١) وقد جاء هذا التحديد في الباب الثالث الفصل ٢٦، الفقرات ١٥٩ إلى ١٦٢، صفحات ١٦٢ - ١٦٤. وتتضمن هذه النظرية أربعة اكتشافات مهمة قام بها الفارابي، ولا أعلم أحداً تقدم إليها عليه فيها بهذه الدقة والتناسق:

١- **الاكتشاف الأول**: معيار تصنيف المخاطبات بما هي تواصل فيه طرفان: المتكلم والمخاطب في الاتجاهين.

هدف القول ← * الاقتضاء: وهو نوعان اقتضاء قول، أو اقتضاء فعل.

هدف القول ← * الإعطاء: وهو نوعان (مع تردد) جازم بأنواعه (الموجب، السالب، الحملي، الشرطي)؛ ثم المعبر عن انفعالات مثل التعجب والتمني. والفارابي اعتبره من جنس الجازم مع جهة تتعلق بما يُخبر به أو بما قُرن به في تأليفه أو في شكله.

٢- **الاكتشاف الثاني**: معيار ترتيب المخاطبات:

* النداء وهو أول المخاطبات وله قوة القول التام الذي يقتضي الإصغاء: دعوة إلى الإصغاء. وهو إذن الاقتضاء الأول.
* يأتي بعد ذلك مقصود الخطاب. وقد يكون اقتضاء أو إعطاء (مثلاً استفهام أو إعلام).
* والإعطاء يمكن أن يكون ابتداءً أو جواباً عن اقتضاء متقدم
* خطاب الاقتضاء يقتضي، بما هو فعلٌ، فعلاً، وبما هو قول قولاً.

٣- **الاكتشاف الثالث**: معيار الفصل بين القول والنطق: =

شيء أو يُفاد بها علمُ شيء ما. وهي بضربَيْن من الأقاويل: إمَّا السؤال عن الشيء، وإمَّا القول الجازم، وإما جوابٌ عن السؤال، وإما ابتداء[1]. والعلم الذي يقتضي أن يقال إما أن يُعتقدَ شيءٌ ما ويُتصورَ ويُقامَ معناه في النفس، وإما أن يُعتقدَ وجودُه أو وجودُه وسببُ وجوده. وليس ها هنا علم آخر غير هذه الثلاثة»[2].

فهل هذه المخاطبة العلمية ذات الدرجات الثلاث (تصور المعلوم دون إثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع إثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع إثبات الوجود وعلته أو نفيهما) بما هي هكذا موصوفة بهذه الشرائط، وخاضعة إلى بعض الصور، هي صور القول القياسي بالمعنى الأرسطي، هل هي أمرٌ طبيعيٌّ أم صناعيٌّ من وضع الإنسان؟ **ذلك هو مدار النقاش حول طبيعة الكلي النظري المعقول، وخاصة عند ابن تيمية الذي سيعتبره مجرَّدَ مُوَاضَعَةٍ وتقنية رمزية لترتيب المعلومات، قابلة لأن تكون بأشكال أخرى مغايرة**[3]. ولما كان الفارابي قد حدَّدها بكونها **طرقَ التعليم والعلم اليقين**، فقد اعتبرها من جنس الكلي الذي ارتقت إليه الصناعاتُ العامية والصناعات العلميةُ، أعني العلوم التي جعلت المجرَّدات اللغوية، والمجردات الرياضيات موضوعاً لها: **إنها صناعات أو تقنيات من جنس ثالث، غير جنسي الصناعات العامية، والصناعات العملية.**

= * القول (enoncé): وهو مركب من ألفاظ ومعان حاصلة عن النطق.

* النطق أو التكلم (enonciation): استعمال الألفاظ والنطق بها.

٤- **الاكتشاف الرابع**: ردّ جميع أصناف المخاطبات إلى الخبري وتجاوز الفصل بين الخبري والإنشائي: إذ إن التعجب والتمني والسؤال والطلب إلخ... كلها خبرية + جهات تضاف إلى الخبر (Modalités)· خبر + انفعال يصف الذات المتكلمة، وهو الجهة.

(١) الجواب والابتداء ليسا ضربين من الأقاويل بل هما نوعا القول الجازم.

(٢) الحروف، III. ٢٦، الفقرة ١٦٢ ص ١٦٤

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين بكامله وخاصة قسمه الأول المتعلق بمناقشة المنطق منطقياً.

فبعد الحرف أو الصنائع العملية[١] التي أنتجت موضوع الرياضيات (الأشكال والأعداد والمناظر إلى غير ذلك)، وبعد التواصل اللغوي الذي أنتج موضوع الصنائع العامية الخمس (الخطابة، الشعر، اللسان، الأدب، الكتابة)، ها نحن نكتشف صنائع من جنس جديد هي «**المخاطبات والسؤالات وطرق التعليم والعلم اليقين**» التي أنتجت موضوع الصناعات القياسية بدرجاتها الخمس كذلك (الخطابة والشعر - وهما عاميتان ثم قياسيتان - والجدل، والبرهان - والسفسطة التي هي جدل أو برهان زائف). فكيف يصبح هذا الموضوع غيرَ وضعي، وكيف يُعدُّ الكليُّ الذي فيه كليّاً طبيعيّاً؟

إن هذه الصنائع، التي تنتسب إلى جنس جديد، ليست بمعزل عن ضربَي الصنائع الأولَيْن (الصناعات العملية والصناعات العامية)؛ بل هي نتيجة لتعليمهما بالقول، أي إن الصناعات العامية والصناعات العملية بمجرد أن تُعَلَّم وتُتعَلَّم بقول، يكون هذا القول الذي تُعلَّم الصناعات العامية والصناعات العملية به وتُتَعَلَّم قولاً من جنس غيرهما. **فالخطابة مثلاً، بما هي فعلٌ منتظمٌ، ليست بَعْدُ من المخاطبة العلمية؛ والقول الذي يصفها كما هي ليُعَلِّمَها لغيره مثلاً، ليس خَطابيّاً، رغم كون موضوعه خطابيّاً**. وكذلك تقنية القيس، مثلاً، بما هي فعلٌ منتظمٌ ليست بعد مخاطبة علمية، والقول الذي يصفُها كما هي ليعلِّمَها للغير مثلاً، ليس تَقْنِيَةَ قَيْسٍ، رغم كونِ موضوعه تَقْنِيَةَ قَيْسٍ[٢].

---

(١) مفهوم العمل يُستعمل عادة في معنى العمل بالمعنى المدني والخلقي ويتعلق بالسلوك الإنساني الجماعي أو الفردي من حيث تعلقه بالقيم. لكن الفارابي يستعمله هنا بمعنى الحرف والمهن. وقد ميّز الفارابي معنيَي العمل هذين في كتاب السياسة المدنية فقال: «والناطقة منها نظرية وعملية. والعملية منها مهنية ومنها مرويّة... والعملية هي التي بها يُعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تُحازُ الصناعات والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل». السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، طبعة أولى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤ ص ٣٣

(٢) ولعل إهمال القارئ للفرق بين طبيعة الموضوع المعلوم وطبيعة شكل العلم الذي جَعَل منه موضوعاً له هو الذي «لَبّس» المفاضلة التي تستند إليها ثلاثية الأستاذ العابد الجابري في دراسته الجريئة حول بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧). فلو حللنا طبيعة =

وهذان القولان الواصفان لعملٍ، هو صناعـةٌ عاميـةٌ أو صناعـةٌ عمليـة، ليسـا صناعةً عاميةً ولا عمليةً، بل هما صناعةٌ قياسيةٌ أو مخاطبةٌ علميةٌ، بلغة الفـارابي، إذ هما يخضَعان لشرائط هي شرائط المنطق الأرسطي. لذلك فلا غرابة أن يكون التطـور في «**طـرق التعليـم والعلـم اليقـين**» قـد حـدث، خـلال تعليـم الصناعـات العامية، وتعليم الصناعـات العمليـة، تعليمـاً قوليّـاً؛ ممّـا يجعـل المنطـق، أو نظريـةَ المخاطبةِ العلميةِ الصوريةِ والماديةِ، نظريةَ التعليم القولي للموضوعات الناتجـة عـن القـول (الصناعـات العاميـة)، وللموضوعـات الناتجة عـن التقنيـــة (الصناعـات العملية)، أي لفنون اللغة ولفنون الرياضيات؛ وهما ضربـا الرمـز الممثّليْـن لفعـل التواصل باللغة، ولفعل التفاعل بالتقنية، في المجتمع الإنساني. **وهذا، لعمري، يكـاد يكون وصفاً تاريخيّاً لتكوينية المعرفة النظريـة في اليونـان – جزئهـا الأخـير – وفي مصـر وبابل، شروطِها الأولى، المفروضة هنا، دون إشارةٍ تاريخيةٍ واضحة.**

ولعلّ أفضل الأمثلة التي تُساعد على تحديد طبيعة الكلي فيما يصير قياسيّاً من الصناعات العمليـة، أعـني الرياضيـات، هـو أعْصـى إشـكالات الفكـر الريـاضي

= برهانية البرهان لتبيّن أنها غير منطقية، بل ميتافيزيقية؛ إذ هي لا تتعلق بالتناسق الصـوري للقـول، بـل بالمطابقة مع الموحود الذي يُظن حاضعاً للتناسق المنطقي، إدا أُخذت صفاتُه الذاتية في المقدمات. لكن مفهوم الداتي الدي لا يُسلَّم به المتكلمون، ويعتبرونه بجرد لزوم مطقي بحكم الحـدود الوضعيـة (وهـو معنى الضرورة المنطقية في الفرضي – الاستنتاحي)، يجعل الخـلاف بـين الفلسـفة والكـلام لا يُـرد إلى **المقابلة بين البيان والبرهان، إلاّ إذا سلمنا بصحة الميتافيزيقا الأرسطية. أما إذا رفضناها فإن المقارنة سـتتعلق عندئذ بالشكل الذي دُرس بـه موضوعاهمـا. فهـل درس المتكلمـون البيـان بيانيـاً؟** أم استعملوا في دلـك الحصر، والاستدلال العلميين اللذين يستمدان السلامة من التـاسق المطقي، لا من المطابقة؟ ألا يُصبـح الوصـف بالبيانيـة وصفـاً تحقيريّـاً، بالمقارنـة مـع الوصـف بالبرهانيـة؟ لكـن هـل يمكـن، مـن منظـار إبستمولوجي حقيقي، أن نقول بالبرهانيـة بـالمعنى الأرسـطي؟ أليـس كـل تضمـين وجـودي للشـكل الصوري عملاً غير منطقي؛ وهو من جنس السمذحة لتحربة معينة، ومن ثم فهو إما استقراء ناقص، أو فرض مؤقت يستهدف تيسير الاستنتاج الهـادي للتجريـب؟ أليـس «الكـلام» بهـذا المعنـى أقـرب إلى مفهوم العلم من «الفلسفة»؟ فيصبح سلّم الجابري أسْلَمَ إذا قُرئ من النهايـة إلى البدايـة؟ والمعلـوم أن الأستاذ الجابري قد اهتم بالمفاضلة بين موصوعات العلم عندهم، وليس بين أشكال علمهم لهـا، أعـني بين تصوراتهم لطبيعة المعلوم، وليس بين أشكال علمهم لهذه الطبيعة. وعندئذ تُصبح مفاضلة الأسـتاذ الجابري ذات دلالة أنطولوجية لا إبستمولوجية لأنها تتعلق بموضوعات العلم لا بأشكاله. وبذلك فـلا خلاف، لاختلاف المنظار، فيزول اللبس.

اليوناني التي توقف عندها عاجزاً، وأطرفَ حلول الفكر الرياضي العربي التي بدأ بها تجاوز هذه الإشكالية. **وأعني بالأولى مسألة المقادير الصماء، وبالثاني طبيعةَ علم الجبر الذي مكّن من حلّها حسب رأي الفارابي.** والأولى عالجها في **كتاب الحروف** بابه الأول تحت عنوان **النسبة**؛ والثاني عالجه في كتاب **إحصاء العلوم**، تحت عنوان **علم الحيل**. فأيُّ معنى يحدّده الفارابي للكلي في هاتَيْن المعالجتين، خاصةً إذا لم ننس العلاقةَ الوطيدةَ بين نظرية النِّسْبَة والحلّ الأرسطي لمسألة الكلي[1].

خصص الفارابي الفصول، الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر من الباب الأول من كتاب **الحروف** لهذه المسألة الهامة، مسألة النسبة والإضافة في بعديها الرياضي والوجودي، وانتهى فيها إلى نظريَّتَيْن، تخلّصَتا من فلسفة أرسطو رياضياً، رغم البقاء، وجوديّاً، في سياق المفهومات الأرسطية الأساسية:

فأما النظريةُ الأولى، وهي أساس التانية، فتتعلق بنظرية اللامتناهي الرياضي. يقول الفارابي: «فإن كلَّ ارتباط وكلَّ وِصْلَة بين شيئَين اثنين محسوسَيْن أو معقولَيْن، إنما يكون بإضافةٍ أو نسبة ما. ولذلك إذا كانت النسبةُ والذي له النسبةُ شيئَيْن اثْنَيْن [محسوسَيْن][2] بينهما وِصْلَةٌ لَمْ يكن بدٌّ من أن تكون نسبةٌ ما، وذلك هكذا إلى غير النهاية، ثم قال قوم إنه غير موجود من أول أمره، إذ

(١) وهي علاقة بدأنا بها مقدمةَ هذا العمل، فصلَها الأول. إد إن اللامُنْطِق في الرياضيات واللامُتواطئ في الملسفيات (Philosophèmes) من طبيعة واحدة: الأول يُبيِّن ضرورة تجاوز نظرية العدد الطبيعي، والثاني يُبيّن ضرورة تجاور نظرية اللغة الطبيعية، للتعبير عن الموحود الرياضي في الحالة الأولى، وعن الموحود الطبيعي في الحالة التانية. ولم يكن التحاوزان ليحصلا، ما لم يُصبح القول فيهما مستعملاً لنفس الدوال الرمرية بالتخلص من المصمون الكيفي، والاقتصار على الإضافات الصورية بين مكونات المضمون، ومفهوم الإضافة الصورية (relation formelle) هو الذي يحاول المارابي تحديدَه في مسألة السبة دونَ البلوع إلى نتيجة مُرْضِيَة، لوقوفه عند المرحلة التي توقف عندها أرسطو: إدخال الكيفيات الجوهرية في التمييز بين الإضافات أو النسب، خوفاً من الوقوع في المشاركة، وتجاوز المواطأة، أي حوفاً من الوقوع في العرضي، وتجاوز الذاتي. وابن تيمية سيرفض مفهوم الذاتي الوحودي ليستعيض عنه باللازم المنطقي.

(٢) وكان يجب أن يضيف المحَقِّقُ بين معقوفيه [أو معقولين] إد قبل ذلك بقليل قال الفارابي بين شيئين «محسوسين أو معقولين» فَلِمَ اكتفى المحقق في هذه الإضافة بصف ما يتعلق به القول؟

كان يَلْزَم وَضْعَه ما يُظَنُّ أنه محالٌ، وهو الجريانُ إلى غير النهاية. غير أن هذا الضرب مما هو غير متناه لم يتبين ببرهان بأنه محال، ولا هو بيّن بنفسه أنه محال.... وقد بيَّنا نحن كيف الوجه في الجري إلى غير النهاية في المعقولات الثواني[1]»[2].

إذا كان اللامتناهي، بما هو إضافة، ممكناً غيرَ ممتنع لكونه قابلاً للقول فقد أصبح، على الأقل في القول، قابلاً للنطق؛ ومن ثم فهو قد فقد أَصَمِّيَّتَهُ و لم يبق إلاّ إيجاد الصناعة التي تستطيع التعامل معه منطقياً، إن كان القصد هو التحديد القولي. وذلك هو معنى مفهوم التصور بالمقابل مع ما صدقه. **فجُلّ المعقولات ذات ما صدق لا متناه، لكنها – من حيثُ المفهوميةُ – قابلةٌ للقول بمتناهٍ هو عناصر الحد أو عناصر المفهوم. ولولا ذلك لاستحال تعريف ما لا يتناهى، إذ هو غير قابل للحصر عدّاً لأشخاص ما صدقه. وبذلك صار اللامتناهي مَعْقولاً ومُنْطِقاً بالقول المنطقي.**

النظرية الثانية: فهل هو مُنْطِقٌ بالقول الرياضي؟ هل صارت النسبة الرياضية، بما هي متضمنة لمفهوم اللامتَناهي، قابلةً للنطق؟ هل يمكن اعتبار النسب اللامنطقة، بلغة العدد الطبيعي المعهود، مُنْطِقَة بلغة أخرى يمكن أن تُعَدَّ هي بدورها، جنساً جديداً من الأعداد وضَعَتْه صناعةٌ عَمَلِيةٌ أطْلَقَ عليها الفارابي

---

(١) إشارة إلى الفصل الرابع من الباب الأول، وعنوانه المعقولات الثواني: وفيه يقدّم الفارابي حلاً لمسألة التراكب اللامتناهي للعودة على الذات في التعقل. فمعقول شيء ما يمكن أن يصير هو بدوره موضوعاً لتعقل ثان، والثاني لتعقل ثالث إلى ما لا نهاية. وقد استمد حلّه لهذه المسألة من مجالين: الأول لغوي وهو التراكب اللامتناهي للقول العائد على ذاته؛ فقول ما حول شيء ما يصبح موضوعاً لقول آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وهذا القول حول القول أرجعه كله إلى جنس واحد هو ما بعد القول أو ما بعد اللغة بالمقابل مع اللغة الموضوع (langue-métalangue). وكذلك في جانب المعقول وما بعد المعقول. والأول موضوعه مرجع خارجي، والثاني موضوعه المعقول الأول. لذلك أطلق عليهما اسم المعقولات الثواني. والثاني منطقي وهو وحدة صحة المفهوم على أفراد الماصدق. فيمكن، قياساً عليه، أن نعتبر عناصر المفهوم هي بدورها ما صدقاً لمفهوم واحد وهو المعقولات الثواني إذا كان هو من الأول. ولكل تصور مفهوم وماصدق يحددان معناه ومدلوله.

(٢) الحروف، I. II، الفقرتان ٥١ و ٥٢ ص ٩١ – ٩٢

اسم «**علم الحيل العددية ومنه الجبر**» الذي ينطبق علـى صنفـي الكـم، أو بصـورة أدق، عمَّا يتحدان فيه مـن صفـات عامـة، هـي النسـبُ المتجـاوزة للفصـل بـين الْمُنْطق والأصم؟

حـدَّد الفـارابي أربـعَ درجـاتٍ للنسـبة أدناهـا عمومـاً هـو المعنـى النحـوي، وأرقاها، المعنى المنطقي، ومتوسطاهُما المعنى العددي الطبيعي، والمعنى الـوارد في خامسة أصول إقليدس[1]. والمهم، في هذا التحديد، أن مفهومَ الإضافة المنطقيـة، بمعنى العلاقة الرياضية الخالصة، أصبح مفهوماً فلسفياً محـدَّداً عنـد الفـارابي؛ إنـه المعنى الذي بفضله، يمكنُ لصناعةِ «الحيل الرياضية» أن تتعامل مع نوعَي الكـم، وكأن اللامُنْطِق صار مُنْطِقاً. لكنه يبقى حِيَلاً وليـس عِلْمـاً، بحكـم الإبقـاء علـى نظرية المقولات المستندة إلى عـدم تواصـل الأجنـاس أو تمايزهـا الكيفـي. لذلـك رفضَ الفارابي، في الفقرة قبل الأخيرة من هــذا الفصـل، رَدَّ جميـع المقـولات إلى اثنتين؛ الجوهر ثم الإضافة، أو تجاوز العدد الأرســطي، واعتبـار جميـع العلاقـات المختلفة بين الجواهر مقولات، أي أجناسَ إضافـاتٍ داخلـة في ترتيـب القـول في الجوهر.

وقد رفـض ذلـك لكونـه يقتضـي تغيـير وجهـة العلـم مـن دراسـة الكائنـات الموجودة إلى دراسة العلاقات العامة دون ارتباط بالمشــار إليـه مـن الموجـودات:

---

(١) خامسة أصول إقليدس، التعريف ٥.٧. وقد نقله الفارابي حرفياً في التعريف الوارد في الفقرة ٣٧ من الفصل ٨ من الباب الأول من الحروف ص ٨٢: «يقولون في الأقدار المتناسبة نسة واحـدة إنهـا هـي التي إذا أخذت للأول والثالث أصعاف متساوية وللثاني والرابع أضعـاف متسـاوية، كـانت أصعـاف الأول والثالث زائدتين معاً على أضعاف الثاني والرابع أو ناقصتين عنهما معاً أو مساويتين لهما معاً». وهي علاقة رياضية يمكن التعبير عنها بالرموز الحديثة كمـا يلي: فلتكـن هـده الأقـدار أ، ب، ج، د. ولتكن الأصعاف س و ص فإن النسبة $\frac{\text{أ}}{\text{ب}} : \frac{\text{ج}}{\text{د}}$، إذا كانت أضعـاف الأول س أ وأضعـاف التـالث س ح أكـر أو أصعـر أو مســاوية لأصعـاف الثــاني ص ب ولأضعـاف الرابـع ص د هكــذا ⇐ $\frac{\text{س}}{\text{ص ب}} \gtreqless \frac{\text{س ح}}{\text{ص د}}$ أي مهما كان س و ص مـن الأعـداد الطبيعيـة فيكفـي أن تكـون تلـك العلاقة موجودة حتى تُعد الأعظام الأربعة أ، ب، ج، د متناسبة منطقةً، كانت أو غيرَ منطقةٍ.

«فإن كان إنما يريد بالتأليف تأليفَ ما ليس بمُشار إليه أصلاً على الحال الذي ذكرنا، فليس يدخل في شيء من المقولات. لأن كل واحد إنَّما يُقال له مقولة بالإضافة إلى المشار إليه. وما لم يكن معرّفاً أصلاً لمشار إليه على الصفة التي قلنا، فليس يدخل في المقولات»[1]. **وإذن فاعتبار موضوع العلم الإضافات بإطلاق، وليس علم الجواهر، يؤدي إلى إزالة نظرية المقولات والمنطق بالمعنى الأرسطي، فتتم النقلةُ من منطق الحَمْل جازِماً كان أو شَرْطيّاً، بالجهات أو بدونها، إلى منطق العلاقات؛ وهو أمرٌ لم يكن بوسع الفارابي أن يسلّم بعلميته، ما دام يعتبر العلمَ قد تناهى، ولم يبق إلاّ أن يُتعلّم ويُعَلّم، ونهايته هي العلم الأرسطي.**

ومع ذلك، فإن الفارابي قد أدرَك الطابع الوضعيَ لبدايات الكلي، وإن سلّم بالطابع الطبيعي لنهاياته. ولم يكن ممكناً أن يقع الفصل الدقيق والواضح بين الإضافي إلى الإنسان بإطلاق، مهما بلغ من الكلية، وبين طبائع الأشياء في ذاتها، إن سلمنا بأنها طبائعُ، أي التمييز بين العموم الشامل للإنسان والإطلاق الواقعي للكلي. لكأن ما يَشْمَلُ الإنسانَ هو بالضرورة ما عليه الوجودُ في ذاته. **لم يكن ممكناً أن يسلّم فيلسوفٌ بأن الكلّيَّ العقليَّ الإنسانيَّ يَظَلُّ كلياً عقليّاً إنسانيّاً، دون أن يكون بالضرورة، عينَ طبائع الوجود، وذلك هو معنى الواقعية. إنها الظن بأن المعقول، بمجرّد كونه كليّاً يَعُمُّ ذوي العقول من البشر، فهو إذن عينُ طبائع الوجود، فيقع التوحيد بين المعرفي والوجودي، بحيث يفقد الأولُ تاريخيتَه في الغاية، ويفقد الثاني تعاليَه، إذ يُعد شفّافاً بإطلاق، هُويتُه في ذاتِه هي عينُ عِلْمِنا له، إذا تحققت شرائط العلم البرهاني المنطقية.**

وهذا هو الوهم الميتافيزيقي الأساسي، في الواقعية الفلسفية، حسب ابن خلدون: «ولا تَثِقَنَّ بما يزعمُ لك الفكرُ من أنه مقتدرٌ على الإحاطة بالكائناتِ وأسبابِها، والوقوفِ على تفصيل الوجود كلّه. وسفّه رأيه في ذلك. **واعلم أن الوجودَ عند كلِّ مدرِكٍ، في بادئ رأيِه، أنه منحصرٌ في مداركه لا يعدوها. والأمرُ في**

---

(١) الحروف، I. ١١، الفقرة ٥٥ ص ٩٤ – ٩٥

نفسه بخلاف ذلك، والحقُّ من ورائه. لكن للعقل حدٌّ يقف عنده ولا يتعدى طَوْرَهُ، حتى يكونَ له أن يحيطَ با لله وصفاته، فإنّه ذَرَّةٌ من ذرّاتِ الوجودِ الحاصلِ منه»[(١)].

لذلك فإن الجبر، بما هو علمٌ أو صناعة عمليةٌ تتجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس الأرسطي، لا يُمكن أن يعدَّه الفارابي عِلْماً؛ بل هو عنده مجرَّدُ حِيَلٍ رمزيةٍ لا تتعلق بموجود مُشار إليه مثل الهندسة والعدد الطبيعيَّيْن، بل تتعلق بالعلاقات الرياضية الخالصة. أدرك الفارابي خاصيةَ هذا الفن الكبرى؛ لكنه لم يسلّم له بالمنزلة العلمية، مثلما لم يُسلّم بالمنزلة العلمية لعلم الصناعات العامية والصناعات العملية، لأن موضوعهما وضعيٌّ، ولم يبلغ درجةَ الكلية المعتبرة طبيعيةً. فتكون هذه ليست علميةً، لأنها دون الكلي، بمعنى الكلي الذي تجاوز الوضعي إلى الطبيعي؛ وتلك ليست علميةً، لأنها فوقَ الكلي الذي تجاوز الطبيعي إلى وضعي أرقى منه. **الوضعي الذي دون الطبيعي، والوضعي الذي فوقه، كلاهما مجرّدُ صناعاتٍ وحيلٍ غيرِ علمية**، وذلك لأن: «الفلسفة والجدل والسوفسطائية - وهي الصناعات القياسية - فإنها لا تعدو الأنواع ولا تنحط إلى المشار إليه»[(٢)] . **فما فوق الأنواع بمعنى الكلي الطبيعي، وما دونها، ليس كليّاً طبيعيّاً؛ بل هو وضعيٌّ؛ وإذن فعلمُه ليس ضروريّاً، ويُمكن أن يكون على غير ما هو عليه؛ ومن ثم فالتاريخية يمكن أن تَلْحَقَهُ.**

إليك ما يقوله الفارابي في طبيعة الجبر: «فمنها الحيل العددية، وهي على وجوهٍ كثيرة. **فمنها العلم المعروف، عند أهل زماننا، بالجبر والمقابلة، وما شاكل ذلك. على أن هذا العلمَ مُشترك للعدد والهندسة.** وهو[(٣)] يشتمل على وجوه التدابير في

(١) المقدمة، VI. ١٠، ص ٨٢٤ - ٨٢٥

(٢) الحروف، I. ٥، الفقرة ١٨ ص ٧٠

(٣) وتعريف الجبر هذا يبيّن أن الفارابي مدركٌ التحول الذي حدث في الرياضيات تمام الإدراك ويتبين ذلك من وجهين:

* الأول، هو تسميته الموضوع المشترك بين المنطق والأصم باسم الأعداد، مما يفيد بأنه يعتبر العدد مفهوماً أوسع من العدد الطبيعي والكسري، إذ أدخل فيه الحقيقي الذي يتجاوز حتى العشري: وهو معنى ضم الأصم إلى المُنْطق. =

استخراج الأعداد التي سبيلُها أن تُستَعْمَل فيما أعْطى إقليدس أصولَها المنطقة والصمَّ في **المقالة العاشرة في الاستقصات** (الأصول Leo ÉLéweuto) وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة»[1] .

ورغم أن الفارابي يستعمل كلمةَ علم، في حديثه عن الجبر والمقابلة، فإنَّ ذلك لا يعني أنه يعتبره علماً بالمعنى الذي يعنيه، عند حديثه عن العلوم التي اكتملت، وتناهى عندها العلمُ فأصبحَ صناعةً تُتَعَلَّمُ وتُعَلَّمُ فقط. وذلك لأن كتاب **إحصاء العلوم** يعني إحصاء المواد أو الاختصاصات العلمية التي يتألف منها منهاج التدريس في عصر الفارابي، دون أن يعني أنها علمية بالمعنى الفلسفي للكلمة، بدليل إحصائه العلوم النقلية أيضاً، بما في ذلك علم الكلام الذي ينفي عنه جميع الفلاسفة الطابع العلمي. ولو صحّ أن الفارابي يعترف للجبر بالعلمية، بالمعنى الفلسفي، لما عدَّه من بين الحيل، ولَخَصَّهُ بدراسة تُبرز الثورة الإبستمولوجية التي يتضمنها، خاصةً وقد أدرك أهمَّ ميزَةٍ فيه، وهي «أن هذا العلم مشترك للعدد والهندسة، وهو يشمل وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلُها أن تُستعمل فيما أعطى إقليدس أصولَها المنطقةَ والصمّ في المقالة العاشرة[2] في الاستقصات، وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة[3] »[4] .

= * الثاني، هو تسمية العملية التي يعالج بها هذا الموضوع الجديد باسمين دربعيين هما الحيل العددية، ووجوه التدابير، وكلا الاسمين يتعلقان بالعمليات الخوارزمية وليس بالموضوعات بما هي موجودات.

(١) إحصاء العلوم، مطبعة الاعتماد، مصر ص ٨١

(٢) المقالة العاشرة كما هو معلوم، هي المقالة التي حاول فيها إقليدس تصنيف المقادير الصماء تصيفاً يستند إلى آليتي الرياضيات اليونانية أعني الجبر الهندسي (أي إبراز ما لا يقبل النطق بالبناء الهندسي)، وحساب النسب (أي التعامل الحسابي معه بإجراء العمليات النسبية عليه بفضل الحد الخامس من المقالة الخامسة من أصول إقليدس أعني التعريف الذي وضعه إقليدس لتعميم العمليات النسبية على المقادير الصماء التي لم تكن معدودة من الأعداد).

(٣) وإذن فالفارابي يعلم أن مجموعة المقادير الصماء المؤدية إلى العدد الحقيقي، بلغتنا الحديثة، متجاورة لما ضمنه إقليدس لمحاولته التصيفية للمقادير الصماء. وهو إذن مطّلِعٌ على الثورةَ الرياضية التي حدثت في الرياضيات العربية. ولعله الوحيد، من الفلاسفة العرب، الذي وصل إلى هذا الوعي بأهمية الجبر في الرياضيات، وبتميزه عن الرياضيات اليونانية.

(٤) كتاب إحصاء العلوم، ص ٨١

ثم إن التسليم بعلمية هذا العلم بالمعنى الفلسفي للكلمة، كان يقتضي أمرين نفاهُما الفارابي في الباب الثاني من كتاب **الحروف**: أولهما هو تجاوز نسق العلوم اليوناني إلى ما فوقه، وثانيهما هو تجاوزه إلى ما دونه تجريداً:

١) **لكن الفارابي** نفى قابلية العلم النظري والعملي في الشكل الذي صار عليه عند أرسطو للتجاوز، ليس فقط من حيث الطابعُ البرهانيُّ، بل وكذلك من حيث الحقائقُ المتعلقةُ بالنظري والعملي، أي إن الاكتمال لم يكن متعلقاً بخصائص النظر والعمل العلمية، بل كان كذلك، عنده، متعلقاً بالمضمونات. فهو يقول محدّداً ما يعني بهذا الكمال العلمي الذي وصلت إليه الفلسفة في المجالين النظري والعملي: «فمتى ما استُعمل ذلك في علم من العلوم، وأُديمت فيه المراجعةُ والتعقُّب، واستُقصي إلى أن لا يبقى فيه للفحص موضِعٌ وامتحن بقوانين البرهان اليقينية، وحُصِّل ما حصل فيه بتصحيح قوانين البرهان، صار علماً برهانيّاً، واستُغني فيه عن صناعة الجدل. **وأنت يَتَبيَّن لك ذلك من التعاليم، فليس يُحتاج فيها إلى الفَحْص، لأنها إنما صارت صِناعةً يقينيةً بعد أن فُحص عَنْها وتُعُقِّب إلى أن بُلِغ بها اليقينُ**. فلم يبق فيها بعد ذلك للفحص موضِعٌ، ولذلك صارت المخاطبةُ فيها تعليماً وتَعَلُّماً. فسؤال المتعلّم للمعلّم ليس بفحصٍ، ولا تنقير، ولا تَعَقُّب لما يقوله المعلّم، بل إنما يسأله إما لتصوُّر وتفهُّم معنى شيء ما في الصناعة، أو للتَّيَقُّن بوجود ذلك الشيء، أو مع ذلك سببِ وجوده ليَحْصُل له البرهانُ على الشيء الذي عَنْه يَسْأل[1]»[2]. فهل كان يمكن أن يعتبر الفارابي الجبرَ علماً بمعنى علم العدد أو الهندسة، وهو قد حدثَ بعد أرسطو وخارج الأصناف العلمية التي تعترف بها فلسفتُه، دون أن يردَّه إلى مجرد نوع من الحيل العددية؟

---

(١) وتلك الأسئلة الثلاثة التي حددها الفارابي، عند وضع نظرية المخاطبة العلمية، الحروف، الباب الثالث، الفصل ٢٦، الفقرة ١٦٢ ص ١٦٤

(٢) الحروف، الباب الثالث، الفصل ٣١، الفقرة ٢٢١ ص ٢٠٩

٢) وكذلك فهو قد نفى الفصل بين الشكل العلمي وطبائع الموضوعات. فالخطابةُ والشعرُ والأدبُ وعلمُ اللسان والكتابةُ كلُّها ليست علوماً عنده، لأن موضوعاتها ليست من جنس ما يتوفر فيه الكلي الطبيعي مثل موضوعات الأمور النظرية وموضوعات الأمور العملية[1]. لذلك فهي صناعات عامية ولا يمكن أن تكون علمية. ولكن لِمَ لا يميز الفارابي بين ممارسة الخطابة، والأدب واللسان والكتابة والشعر، ومعالجة هذه الصناعات معالجة علمية؟ فهل علم الخطابة لا يكون علماً، لمجرد كون الخطابة لا تتضمن الكلي؟ وهل علم اللسان لا يكون علماً، لمجرد كون الألسنة لا تتضمن الكلي؟

وهذا النفي المضاعف لما هو فوق العلم اليوناني (الجبر المتجاوز للفصل بين العدد والهندسة)، وما هو دونه تجريداً (الصناعات العملية والعامية، كموضوعات علمية مثل موضوع النظر - الطبائع - وموضوع العمل - شروط الشرائع)، المصاحب للوعي بدور الأمرين المنفيين، يعني أمرين:

الأول هو إدراك دور الوضعية التاريخية العلمية والعملية فيما حصل من نتائج إبستمولوجية مؤثّرة في العلوم النظرية والعلوم العملية؛ وهي وليدة الوضعية الأهلية التي أرجعناها إلى ظرفيات النظر وظرفيات العمل، ودور **الحنيفية المحدثة** في صياغتها لما بعد هذه الظرفيات، وما ولدته من تعقيل لعلوم النقل.

الثاني هو الانبهار بدور الوضعية التاريخية العلمية والعملية فيما حصل من نتائج إبستمولوجية مؤثّرة في العلوم النظرية والعلوم العملية، وهي وليدة الوضعية

(١) موضوعات الأمور العملية، كان من المفروض ألاّ تكون موضوع علم بحكم هدا المعيار، لو لم يكن الفلاسفة قد ميزوا فيها بين الشروط العائدة إلى الطبائع وهي الوحيدة القابلة للعلم العملي (طبيعة الإنسان والمدينة والعقل والفضائل إلخ...) والظروف غير القابلة إلى هذا الرد وهي خارجة عن العلم العملي وتابعة للقوة الفكرية لا العقلية: (الفارابي، راجع تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل يس، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨١ ص ٦٧). لذلك، فإن العلم العملي لا يتعلق إلاّ بالكلي في العمل الإنساني، أعني ما يتعلق إما بالطبائع الشروط أو بالغايات الواجبة الناتجة عنها، أما ظرفيات حصول ذلك وشروط تحقيقه فهي تاريخية، ومن ثم فهي خارجة عن العلم العملي.

الأجنبية التي أرجعناها إلى ظرفيات النظر وظرفيات العمل، ودور **الأفلاطونية المحدثة** في صياغتها لما بعد هذه الظرفيات، وما ولدته من تنقيل لعلوم العقل.

لذلك فلا عجب أن تكون الوضعية الثانية، نموذجاً وغايةً للأولى في الوقت نفسه وكذلك عائقاً ومِكْبَحاً لها يمنعها من تصور العلم اليوناني أمراً قابلاً للتجاوز، فصارت الفلسفة، لسوء الحظ، عاملَ شدّ إلى الخلف، رغم أهمية دورها في تأسيس العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، في مقابلة العلوم النقلية وما بعدها الديني.

وإذا كنا قد أولينا هذين الكتابين - **الجمع والحروف** - كل هذه الأهمية، فالعلة راجعةٌ إلى دورهما في تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية، بالاستناد إلى شهادتيْن جوهريَّتَيْن، إحداهما لأكبر فلاسفة العرب حسب الرأي الشائع [**ابن رشد**]، والثانية لصاحب أهمّ مؤلف حول هذه المسألة (وهو مجهول: **صاحب المثل العقلية الأفلاطونية**). فهذا الأخير يعتبر المنزلة السهروردية التي يصارعها راجعة إلى صلح الفارابي بين أفلاطون وأرسطو؛ وذاك الأول يعتبر المنزلة السينوية التي يُصارعها راجعةً إلى عدم إنصات ابن سينا إلى الفارابي في نظرية الوجود. وبذلك يشير **ابن رشد** إلى كتاب **الحروف**، ويشير المؤلف المجهولُ إلى كتاب **الجمع**. **ولما كنا آلينا على أنفسنا أن نَرْجِعَ إلى التاريخ الأهلي، أعني تاريخَ الفلسفةِ العربيةِ لنَفْسِها، فإنّنا، ركّزنا دراستَنا على هذين الكتابَيْن، إضافة إلى ما لَهُما من أهميةٍ ذاتيةٍ.**

* * *

الفصل الثالث

منزلة الكلي في الفلسفة الصفوية
(إخوانُ الصفا)

مثلما درسنا المحاولة الفارابية في وجهيها البارزين اللذين يمثلهما **الجمع والحروف**، سندرس المحاولة الصفوية التي تتصف، هي بدورها، بثنائية غير واضحة في البدء، ولكنها ستتجلى بعد التحليل، بفضل الدور الذي تؤديه الرسائل الرياضية المنطقية (وفيها تتحدد منزلة الكلي النظري في **الرياضيات والمنطق**)، والرسائل الناموسية الإلهية (وفيها تتحدد منزلة الكلي العملي في **السياسيات والتاريخ**). ذلك أن الأولى تمثل الوسيط بين الإله وفعله الطبيعي خاصة[1]، والتانية تمثل الوسيط بين الإله وفعله الشريعي خاصة[2]. والمطابقة بين

---

(١) والفعل الطبيعي، لا يتعلق بالطبيعة وحدها بل يتعلق بما هو طبيعي في الطبيعة والإنسان والمجتمع. لذلك فستكون الرياضيات، كما سنرى، غير مقصورة على الدور النموذجي لصنع العالم من قبل الإله، بل هي تتعدى ذلك إلى الصناعات الثلاث الأخرى النفسية والطبيعية، والإنسانية. والواقع أن كلمة فعل طبيعي هنا غير ملائمة إلاّ بمصطلحنا الحديث حيث نعني كل ما يتعلق بالوجود العالمي، وكان الأفضل أن نقول، بلغة إخوان الصفا، الصناعة الإلهية: كيف أوجد الله كل شيء في العقل؟ رسائل إخوان الصفا، تقديم بطرس البستاني، دار صادر، بيروت بدون تاريخ الرسالة العاشرة من الرياضيات ص ٣٨٩: «ومن أراد أيضاً أن يعرف كيف حال المعلومات في علم الباري، عزّ وجلّ، قبل فيضه عن العقل، فليعتبر حال العدد كيف كان في الواحد الذي قبل الاثنين، وكيف نشأ منه».

(٢) والفعل الشريعي، لا يتعلق بالشريعة وحدها، بل يتعلق بما هو شريعي في الشريعة والعالم والإنسان والمجتمع لذلك فستكون الناموسيات، كما سنرى غير مقصورة على الدور النموذجي لوضع الشريعة

الفعلين هي المطابقة بين موضوع الرسائل الطبيعية الجسمانية (العالم الكبير) والرسائل العقلية النفسانية (العالم الصغير).

فالوسيط الناموسي يحدد منزلة الكلي العملي العملية، لكونه يفسّر النقلةَ الحاصلةَ، من المطلوب العلمي في الفلسفة التقليدية (ما هي المدينة الفاضلة؟) إلى المطلوب العملي عندهم (ما هي سبل تحقيق المدينة الفاضلة؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الناموسية الإلهية، الشروطَ العملية لتحقيق المدينة الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعمل الإنساني، استمداداً من تاريخ الرُّسُل والأنبياء، والتحاماً بالتاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهازٌ سياسي. **أصبح الموضوع علم تكوين الدولة المادي، وافتكاك السلطة السياسية، والحصول على النفوذ الموصل إليها، والمحافظ عليها، بضربَيْها المادي والروحي.**

والوسيط الرياضي يحدِّد منزلة الكلي النظري العملية كذلك، لكونه يُفَسّر النقلة الحاصلة، في رسائل الإخوان، من المطلوب النظري في الفلسفة التقليدية (ما هو العلم التام؟) إلى المطلوب النظري عندهم (ما هي سبل تحقيق العلم التام؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الرياضية المنطقية، الشروط النظرية لتحقيق التربية الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعلم الإنساني، استمداداً من تاريخ العلوم والفلسفات، والتحاماً بهذا التاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهازٌ تعليميٌّ. **أي إن الموضوع أصبح علمَ فنياتِ تكوين الدولة الرمزي، وافتكاك السلطة العلمية، والحصول على النفوذ الموصل إليها، والمحافظ عليها بضربَيْها المادي، والروحي.**

= من قبل الإله، بل هي تتعدى ذلك إلى خلق العالم والإنسان إذ هي جميعها بجتمعات من الملائكة والأرواح التي تفعل بعد الخطاب وتأتمر بأوامر الإله: الفصل السادس من الرسالة التاسعة والأربعين ص ٢١٥ - ٢١٧. وإذن فالفعل الإلهي الخالق له نموذجان: نموذج رياضي هو نموذج تكون المنظومة الرياضية من الواحد، ونموذج شريعي هو تكون المنظومة الناموسية من صاحب الناموس، نموذج المنظومة الرياضية ونموذج المنظومة السياسية، وعلم الأول وتعليمه المنطق، وعلم الثاني وتعليمه التاريخ.

ومعنى ذلك أن المطلوبَ الصفوي هو، في الحالتين، خلافاً للمطلوب الفلسفي التقليدي، ليس نظرية النظر ونظرية العمل، بل نظريةَ عملِ النظرِ ونظرية عملِ العملِ: **أي كيف يصبح النظر والعمل عاملين في الإنسان والعالم والمجتمع، بصورة تجعل العلوم النظرية والعلوم العملية أدوات للمدينة تستعملها للسيادة على الطبيعة والشريعة، بما هما ضربا التمظهر الوجودي.**

فلا عجب عندئذ أن تكون منزلة الكلي الرئيسية، في الرسائل، هي المنزلة العملية لضربَي الكلي النظري والعملي، ذلك أن الرياضيات والمنطق والطبيعيات والإلهيات، رغم انتسابها إلى النظر، في المنظومة الفلسفية التقليدية، أصبحت، في رسائل إخوان الصفا، مجرَّدَ أدوات للعمل المعد لتكوين مدينة الأخيار، ولتهديم مدينة الأشرار. ولَمّا كان الطلبُ الصفويُّ عمليّاً، في حالتي العلوم النظرية والعملية، كان تحديدُ منزلةِ الكلي النظري بالمقابلة مع المحاولة الفارابية ذا تكوينيةٍ نازلةٍ من الكلي المجرد إلى الكلي المعيَّن. فإذا كان الفارابي قد اعتمد على تكوينية الصناعات القياسية بالترقي من الصناعات العملية والعامية إلى العلم النظري البرهاني الذي تستند إليه المِلّةُ الفلسفية، فإن إخوان الصفا قد اعتمدوا على الترتيب المقابل، من علم العدد إلى الصنائع العملية والأخلاق، وضمنها يدخل ميزانُ المذاهب والآراء أو المنطق. **وهو ما يفيد أن الفارابي يسعى إلى إيجادِ النظرية، وإخوان الصفا يسعون إلى استعمالها.**

لكن تنسيق الرسائل بهذه الصورة وتحديد طبيعتها العملية، وإن ساعدانا على دراستها لذاتها، بما هي أحدُ العناصر المكوِّنة لنسق المذاهب الفكرية ببعديها الفلسفي والديني، في مرحلة الوصل من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فلا يجب أن يجعلانا نُغْفِلُ الخاصيةَ المميزةَ للنسق الصفوي الخاصية التي وجهت، إلى حدّ كبير، الدراسة التاريخية للفلسفة العربية بجميع مراحلها ومضموناتها. **فقد كانت صفاتُ الموسوعة الصفوية أهمَّ عائقٍ أمام كلّ دراسة فلسفية جدية للأنساق الفلسفية العربية**، وذلك لعلّتَيْن:

الأولى، هي الطابع التلفيقي الواضح لمضمونها الفلسفي والعقدي. فهي تُوحِّد بين جميع الفلسفات أولاً، ثم بين جميع الأديان ثانياً، ثمّ بين التوحيدْين أخيراً، مما يجعلها مجرد تنضيد تأليفي بين المذاهب السابقة، خالٍ من كل إبداع فكري(١).

الثانية، هي الطابع التوظيفي الخالص لشكلها الفلسفي والعقدي. فهي توظف جميع أجزاء الفلسفة لتحقيق هدف سياسي صريح، هو دولة الأخيار على أنقاض دولة الأشرار، مما يجعلها مجرد استعمال إيديولوجي للمعرفة العلمية والفلسفية، خالية من كلِّ شكل علمي(٢).

فلا عجب عندئذ، وقد تعاضد المضمونُ والشكلُ في الموسوعة الصفوية، أن يُعْرِض مؤرّخُو الفكر الفلسفي في مرحلته العربية، عن دراسته لذاته ومن حيث علاقتُه بمضمونٍ وشكلٍ علميْين ذاتييْن له، حدَّدهما ظرفُه النظري والعملي، فاستمد منه نماذجه التفسيرية، وأن يكتفوا بضربي التاريخ: الباحث عن عناصر التأليف فيما تقدَّمَ، أو الباحث عن وجوه الطرافة في توظيف الفلسفة السياسي والإيديولوجي.

وما كنا لنحرص على هذه الإشارة إلى ضربي التأريخ للفلسفة العربية، لو لم يكن البحث في منزلة الكلي - بما هي دالةٌ على تغيُّرٍ في منزلة العلمَيْن النظريَّيْن (الرياضيات والمنطق)، والعلمَيْن العمليَّيْن (السياسيات والتاريخ) - ممتنعاً فيهما كليهما، لوحْدَةِ مُسَلَّمَتِهما العائدة إلى نفي المعقولية الأهلية لهذه الفلسفة، وإلى البحث عنها إمّا فيما تقدم عليها مضموناً، أو فيما عاصرها من صراعات تطلّبت توظيفَ ذلك المضمون، بانتخاب ما يلائم منه ظرفَها وعقيدتَها.

---

(١) ولعلّ هذا هو المصدر الأساسي لمسلمة القراءات الاستشراقية الجوهرية، عندما تؤرخ للفكر العربي: كل ما فيه يعود إلى أصول متقدمة عليه، يكفي البحث عنها لرده إليها مصادر أصلية لكل مافيه.

(٢) ولعل هذا هو المصدر الأساسي لمسلمة القراءات العربية الرادة على القراءات الاستشراقية، والموافقة على مسلمتها جميعاً، عندما تؤرخ للفكر العربي: كل ما فيه يعود إلى التوظيف السياسي والعقدي في حلبة الصراع الطبقي أو الفئوي. وطبعاً لا يمكن أن نقول بهذا ما لم نسلم بمصادرة الاستشراق. غياب الطرافة المضمونية يُعوَّض بالطرافة التوظيفية؛ والبحث عن هذه علّته التسليمُ بغياب تلك.

وقد منع هذان الموقفان وسندُهما الذي يبدو شديد الموضوعية (مضمون الرسائل وشكلها) بروز أمرٍ جوهري: أعني الترابط الوثيق بين منزلة الكلي النظري والعملي في الأنساق الفلسفية والكلامية والصوفية، وخصائص النشاط النظري - لا الصراع السياسي والمذهبي - المحدِّد لنظرية العلم والعمل. **فلا يمكن أن نفسِّر اختلاف اللاحق عن السابق، بمجرد تدني النسخة وابتعادها عن الأصل (رأي المستشرقين عامة)، ولا أن نفسِّرَهُ بمجرد الانتخاب التوظيفي (رأي أصحاب المشروعات الفلسفية العربية)، فنُهملَ، في الحالتين، طبيعةَ الاختلافِ نفسِه؛ بل ننفي الاختلافَ، إذ إن الموقفَيْن يقتضيان أن المضمونَ والشكلَ في المتقدِّم والمتأخِّر واحدٌ جوهريّاً، وما ليس بواحد فيه هو إمّا تدني النسخة أو اختلاف التوظيف.** وقد رأينا أن المسارعةَ إلى التوحيد بين النظريات المختلفة علتُه إهمال الاختلافات عند إطلاق الأسماء، كما بينا في مثال **شيئية المعدوم** التي أصبحت إما وجوداً بالقوة، ومن ثم قولاً بوجود قديم سوى الله بالمعنى الأرسطي لهذا الوجود، أو وجوداً مثاليّاً، ومن ثمَّ قولاً بوجود قديم سوى الله بالمعنى الأفلاطوني لهذا الوجود، في حين أنَّها، كما رأينا، لا هذا أو ذاك، رغم مراوحة تأويلاتها المتوالية بينهما[1].

ما نريد تخليصه من هذين الموقفين التاريخيَّيْن اللذين يجدان في رسائل إخوان الصفا سندهما الأساسي، هو قابليةُ الفلسفة العربية، مثل جميع الفلسفات الأخرى، لتعليل أهلي شكلاً ومضموناً، رغم ما لشكلها ومضمونها من صلات بما تقدم وبما تأخر أفقيّاً، وبما هو موضوع لها وبما هي موضوع له عموديّاً[2]. **وإذن فالتعليل سيكون أهليّاً بمعنَيي الأهليّة، المُغني عن البعد الأفقي الأجنبي** (ما تقدم

---

(١) فصلا الكلام ودوره، I. ٤ و ٥

(٢) يمكن أن نرجع الأنساق بعضها إلى البعض أفقيّاً فنبحث عن الشروط المتقدمة أو عن النتائج المتأخرة لنسق من الأنساق في غيره منها: وهذا هو المحور الأفقي. ويمكن أن نرجع نسقاً من الأنساق إما إلى محددات مستمدة من خصائص موضوعه، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها موضوعه، أو إلى محددات مستمدة ممّا بعده، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها القول المتجاوز له والجاعل منه موضوعاً له: وهذا هو المحور العمودي. وبيّن أن الاستشراق يهمل هذا المحور ليركز على المحور الأول، والردود عليه تهمل المحور الأول لتركز على الثاني. ونحن نسعى إلى بيان ما في هذين المحورين من إجحاف، ونقتصر على الدراسة الفلسفية المعرفية كما نصفها ونطبقها في هذه الرسالة.

عليها وما تأخر) والمغني عن البعد العمودي الأجنبي (موضوعها وما بعده) بما هما أجنبيان، والمحتاج إليهما بما هما منه وفيه، بعد فقدان الطابع البراني، والتشكل بطابع الأهلية الذاتية للنسق الفلسفي.

ذلك أن العلم والعمل كنشاطيْن، والنظريات المتعلقة بهما (أي بعلم العلم، وبعلم العمل) لا يلتقيان مباشرة، بل بفضل وسيطين يربط بينهما رابط من جنس الرابط بين منظومة الدوال ومنظومة المدلولات، في أي نظام دلالي إنساني. فالمعيَّنُ المشار به من الدال، والمعيَّنُ المشار إليه من المدلول، كلاهما موجود عيني غير الدال والمدلول اللذين هما موجودان مجرَّدان بإطلاق، ومتطابقان بإطلاق، رغم كون أحدهما دالاً والآخر مدلولاً. **وفي هذه الحالة المتعلقة بنظريات العلم والعمل وبالعلم والعمل، تمثل القراءات الاستشراقية خلطاً بين علم أعيان الدال وعلم الدال، وتمثل القراءات الرادة عليها خلطاً بين علم أعيان المدلول وعلم المدلول.** نعم فقد عبّر إخوان الصفا عن نظرياتهم بعبارة يمكن وجدان أعيانها في الفلسفات السابقة. نعم، قد كان ظرف هذه النظريات ومضمونُها ظرفاً ومضموناً يمكن وجدانُ أعيانهما في التاريخ المعاصر لهما. **لكن ذلك يعطينا أعيان الدال وأعيان المدلول، ولا يعطينا دال فلسفتهم ولا مدلولها، لكأن البحث الأول لا يميز بين المستوى الفونتيكي والمستوى الفونولوجي من الدال الصوتي[1]، والثاني لا يميز بين مستوى الإشارة ومستوى الدلالة من مدلول الدال الصوتي[2]:**

---

(١) الفرق بين الفونتيك والفونولوجيا هو أن موضوع الأولى الأصوات المنطوقة فعلاً من متكلم معين، وهي قابلة للتسجيل مادياً في ذبذبات قابلة للقيس؛ أما موضوع الثانية فهو ليس صوتاً قابلاً للنطق ولا للتسجيل ولا للقيس، بل هو «حدٌّ» مجرد من التنوع الصوتي الذي يُنْقي، رغم تنوعه، واختلافه، على وحدة الدلالة في منظومة اللغة؛ فمثلاً حرف الصاد يُنطق عينياً، بصورة مختلفة، ويبقى مع ذلك حرفاً واحداً ما لم يتحول في النطق إلى حرف السين (أو الزاي). الإبقاء على هذه الفروق هو جوهر حرفية الصاد، رغم تعدد تعيناته.

(٢) الفرق بين الإشارة والدلالة يتمثل في كون الأولى تتعلق بأعيان الموجودات التي هي مرجعُ الدلالة، والثانية تتعلق بمجردات هي الدلالة التي قد لا يكون لها وجود في المرجع. ويمكن أن نمثل للموقف الأول بمن يحاول أن يفسر دال القرآن بدالي التوراة والإنجيل. وللموقف الثاني بمن يحاول أن يفسّر مدلول القرآن بأسباب النزول، في حين أن أعيان دال القرآن فقط هي التي يمكن تفسيرها بأعيان دال التوراة والإنجيل وليس داله؛ وكذلك أعيان مدلول القرآن فقط يمكن تفسيرها بأسباب النزول، أما مدلوله فهو غيرها. والفرق واضح، إذ هو الفرق بين العيني والمجرد في الحالتين.

والوسيط الأول هو منظومة النظريات المختلفة بما هي منظومة دوال على العلم والعمل في الظرف المدروس، **أعني ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية**: ما هي البنية التي تجعل هذه النظريات المحدِّدة لطبيعة العلم والعمل منظومة دوال، يتحدَّد كلٌّ واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة(١)؟

والوسيط الثاني هو منظومة عناصر العلم والعمل بما هي منظومة مدلولات في الظرف المدروس، **أعني ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية**: ما هي البنية التي تجعل هذه العناصر التي يتألف منها العلم والعمل منظومة مدلولات، يتحدد كلٌّ واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة(٢).

ومعنى ذلك أن **نظريات** العلم **ونظريات** العمل، مثل نسق الحروف في اللغة، ذات وجود إضافي يتحدد بالسلب والتقابل بين كل عناصر النسق، وهي لا تفيد إلاّ بمنظومة تأليفاتها ونسقِ علائقها، كما أن ظاهرة العلم والعمل – وهما موضوع الأولى – تمثل بعناصرها أيضاً نسق حروف لا تُعلم إلاّ بما هي نسق تُدرس من خلاله علائقُها وتأليفاتُها المشاكلةُ للنسق الأول: **أي إن نسق نظريات العلم والعمل هو نسق الدال، ونسق عناصر العلم والعمل أو وقائعهما هو نسق المدلولات، والمنظومتان متشاكلتان. وهذا التشاكل هو منزلة الكلي النظري والعملي،**

---

(١) إن تعريف موضوع العلم هذا بما هو بنية ثابتة لحدود معينة، تمثل مجموعة منغلقة كل واحد منها يتحدد بكونه قسيمَ البقية وغيرَها جميعاً، ليس أمراً جديداً ولَّدتهُ الفلسفة البنيوية الحديثة، بل هو عينه المفهوم الأفلاطوني كما يتحدد في محاورة الفيلاب ١٨ د – ١٤ ج: حيث يضرب أفلاطون مثالي الأبجدية والترقيم الموسيقي بما هما حدود معينة في المتصل الصوتي عديم التحديد (راجع، كذلك محاورة السوفسطائي، حيث يضرب نفس المثالين مرجعاً إياهما إلى الإله المصري الذي وضع الكتابة).

(٢) وهذا هو بالضبط المعنى المقصود في كل منظومة علمية من حيث مضمونها. فهذا المضمون هو مجموعة المعاني المتضامنة التي يتحدد كل واحد منها بالبقية وهو ضمها، بوصفه متمماً للمجموعة وليس وجودُه إلاّ ما ليس وجود الآخرين: مثلاً أصول إقليدس، أو مفهوم وحدة العلم الذي يوجد جميعه في كل عنصر من عناصره عند أفلوطين، بشرط التخلي عن الواقعية في هذه الحالات جميعاً.

كما تحددت في الفلسفة العربية، ضمن المدونات نفسها، وليس من الخارج الأفقي أو العمودي[١].

ورغم أن **رسائل إخوان الصفا** تبدو، في صيغتها النهائية المعلومة الآن، متأخرة عن فلسفة الفارابي، فإن شكلها الفلسفي ومضمونها العقدي يمنعان أن تكون إلاّ معاصرة له، على الأقل من حيث الصياغة الأولية[٢]. **ذلك أن الحل الصفوي يستند إلى الحل الذي يعتبر مضمون علوم العقل مضموناً للنقل، وشكل علوم النقل شكلاً لعلوم العقل، آخذاً من الفلسفة مضمونها ومن الدين شكله. وهو ما لا يمكن أن يكون إلاّ القسيم الملازم للحلّ الذي يعتبر شكل العقل شكلاً للعلوم النقلية ومضمون النقل مضموناً للعلوم العقلية، آخذاً من الدين مضمونه ومن الفلسفة شكلها.**

وقد رأينا علة ذلك في ظرفيات النظر وفي ظرفيات العمل: نظرية العصمة المقابلة لنظرية الاجتهاد، واستناد الأولى إلى الباطن المقابل للظاهر لتعليل الحاجة إلى العصمة، واستناد الثانية إلى نفي المقابلة بين الباطن والظاهر لتعليل الاستغناء عن الحاجة إلى العصمة والاكتفاء بالاجتهاد. وكلاهما تقدَّم على الفارابي.

فقد تحقق شرطا هذين الموقفين عمليّاً ونظريّاً: عمليّاً، نشأة الخلافتين في بغداد وفي القيروان (الظاهرية والباطنية)[٣]، ونظريّاً، حصولُ ضربي العلوم،

---

(١) ودلك لأن كل ما يعني الأمر من هذين الخارجين موحود فيه، فمن أعيان الدال توحد صورتها وهي الدال، ومن أعيان المدلول توحد صورتها وهي المدلول. فالمدلول هو نوع المشارات إليها، أو هو مفهوم التصور الدي تكون تلك المشارات إليها أشخاصَ «ما صدقه» والدال هو نوع من الإشارات، أو هو مفهوم التصور الذي تكون تلك الإشارات أشخاصَ «ما صدقه».

(٢) إن قصة إخوان الصفا، كما وردت في الإمتاع والمؤانسة (ج II ليلة ١٧ ص ٣) هي التي تُعتبر الرواية المحمع عليها بخصوص تاريح هده الرسائل، لكن ذلك لا ينفي صحة الروايات الأخرى (مثل الروايات التي يستمدها الدكتور عالب من المؤلفات السرية للإسماعيلية والتي تجعل مضمون هذه الرسائل، وليس شكلها، من تصور الإمام محمد بن إسماعيل أول المستورين وسابع الناطقين المتوفى سنة ١٩٣ هحرية، راحة العقل، المقدمة ص ٢٣ – ٢٦)، إذا علمنا أن الصياغة النهائية لمثل هذه المحاولات كثيراً ما تتأخر عن الصيغ الأولية التي تكون، في الأصل، بسيطة وقصيرة، ثم تتعقد وتطول إلى أن تصبح في حجم هذه الموسوعة.

(٣) الدولة السنّية بعد المحنة قبيل منتصف القرن الثالث (٢٣٢ هـ) والدولة الإسماعيلية في نهاية القرن الثالث (٢٩٦ هـ). وأولاهما دولة الظاهرية، والثانية دولة الباطنية.

بفضل تعقيل النقلي وتنقيل العقلي، أي استناد العلوم النقليــة إلى منهجيــة اجتهادية اعتمدت على الإصابة والخطأ والاستقراء والتنظير (علوم اللغة والتاريخ والأدب إلخ...)، واستناد العلوم العقلية على منهجية وثوقية اعتمدت الإطلاق المزعوم برهانيّاً ومجرد الاستنتاج من الأنساق الجاهزة. **فالتقى بذلك جمادُ المضمون وحركية الشكل عند ذوي الثقافة النقلية، وجمادُ الشكل وحركيةُ المضمون عند ذوي الثقافة العقلية. لكن الحركية الأولى لها حدٌّ لا تتجاوزه، وهو بقاء الشكل العقلي في إطار عدم تجاوز المضمون النقلي الحاصل. والحركية الثانية لها حدّ لا تتجاوزه هو بقاء المضمون النقلي في إطار عدم تجاوز المضمون العقلي الحاصل والمعتبر حقيقة نهائية.**

وينقسم الشرط النظري، الذي يعنينا في هذه الدراسة، إلى بعدين(١):

الأول هو تحقيق معقولية شكلية للعلوم النقلية وقع الاتفاق عليها بين علماء النقل – وهي أساساً المنهجية المعتمدة في دراسة الفنون اللغوية واللسانية عامة–،

---

(١) ولو استعملنا طريقة التواليف لأمكن أن نحدد المدارس التالية، وكلُّها وُجدت فعلاً:

١ – **الدين النقلي شكلاً ومضموناً**: وهو ممتنع أصلاً، إلاّ إذا اعتبرنا الوحي لا ينقطع أبداً، وأن المشرع السماوي حاضر أبداً كلما طرأ طارئ وضع له حكماً. فيصبح الإله كائناً تاريخيّاً والتاريخ من فعله. وليس الإنسان إلاّ مجرد متفرج. **وهذه غاية التصور الشيعي المتطرف.**

٢ – **الفلسفة العقلية شكلاً ومضموناً**: وهو أيضاً ممتنع أصلاً، إلاّ إذا اعتبرنا العقل في صيرورة دائمة مثل مضموناته فتصبح الفلسفة علماً والعلم فلسفة وكلاهما تاريخي بإطلاق من فعل الإنسان، والإله مجرد متفرج. **هذه غاية التصور السني المتطرف.**

٣ – **الدين النقلي مضموناً، والعقلي شكلاً**: وهو الحل السني المعتدل.

٤ – **الدين العقلي مضموناً، والنقلي شكلاً**: وهو الحل الشيعي المعتدل.

٥ – **الدين العقلي شكلاً ومضموناً**: هو الحل الاعتزالي، إذا ذهبنا به إلى الغاية.

٦ – **الفلسفة النقلية شكلاً ومضموناً**: وهو الحل الصوفي إذا ذهبنا به إلى الغاية.

٧ – **الفلسفة النقلية مضموناً، والعقلية شكلاً**: غاية الإشراقية المنحرفة عن الأفلاطونية.

٨ – **الفلسفة العقلية مضموناً، والنقلية شكلاً**: غاية الرشدية المنحرفة عن الأرسطية.

وإذن فـ (١) و (٢) و (٧) و (٨) كلها إمكانات أو فرضيات مطابقة للأربع الباقية بشرط نفي الفصل بين الفلسفة والدين واعتبارهما مسمى واحداً رغم ثنائية الاسم: (١) = (٦)، (٢) = (٥)، (٣) = (٧)، (٤) = (٨): وعندئذ يصبح الأنبياء هم الفلاسفة والفلاسفة هم الأنبياء. ومن تحليل هذا الجدول يمكن أن نستخرج أهم خصائص المذاهب الكلامية والفلسفية والصوفية العربية وعلائقها المتقاطعة في كل الاتجاهات.

رغم تعذر الوصول إلى المعقولية المضمونيـة للنقليات، وهـو تعـذر ترجمـت عنـه كثرة المدارس الكلامية المتنافية مضموناً، والمتحدة شكلاً[١].

الثاني هو قبول معقوليـة مضمـون العلـوم العقليـة، وحصـول الاتفـاق حـول طبيعته بين علماء العقل – وهو أساساً مضمون الموسوعة الفلسفية الموروثـة عـن الأفلاطونية المحدثة – رغم تعذر الوصول إلى معقوليـة شـكل المضمـون العقلـي، وهـو تعـذر تـترجم عنـه كـثرة المـدارس الفلســفية المتنافيـة شـكلاً، والمتحــدة مضموناً[٢].

فقد كانت غاية المسعى الكلامي هي إعطاء المضمونِ الديني الشكلَ العقلـي، وغاية المسعى الصفوي هي إعطاء المضمونِ الفلسفي الشكلَ النقلي، بحيث يكـادُ الأولُ أن يتحولَ إلى تعليـم فلسـفي للمضمـون الديـني، والثـاني إلى تعليـم ديـني للمضمون الفلسفي، وهو ما يفسّر الإطلاق الذي اتصف به الصدام بين الكـلام والصفويـة[٣]. وذلـك هـو الصـدام بـين «المعرفـة – الاجتهـاد» و «المعرفـة – الإلهـام»: «فنحتـاج أن نبـين أولاً مـا الملائكـة ومـا الشـيطان؟ ومـا الإلهـام ومـا

(١) الاتحاد الشكلي في المدارس الكلامية يستند إلى التسليم بأن الحقيقة الدينية لها مصـدر غـير العقـل هـو الوحـي، والتسـليم بقـدرة العقـل علـى فهـم الشـريعة بالطريقـة الاجتهاديـة المعتمـدة علـى الاسـتقراء والقياس. واختلاف المضمون هو اختلاف العقائد المستمدة مـن المدونـة بفضـل تلـك الطريقـة: وهـي عقائد متضاربة ومتعددة.

(٢) الاتحاد المضموني في المدارس الفلسفية يستند إلى التسليم بأن الحقيقة الفلسفية واحدة وهــي موسـوعة العلوم المشتركة بين الفلاسفة. والاختلاف الشكلي يستند إلى التقابل بـين الطـرق والمنـاهج الفلسـفية المفسّرة والمحصّلة لهـذه العلوم. وهنـا نجـد أكـبر دليـل علـى تقـدم الرسـائل علـى أعمـال الفـارابي أو معاصرتها لها؛ فهي خاليـة مـن نظريـة الفيـض المتجـاوز للثلاثيـة الأولى (العقـل، النفـس، المـادة) بعـد الواحد. لا وجود لسلسلة العقول والنفـوس الموازيـة للأفـلاك والمحركـة لهـا: الأولى مـن النفسـانيات. العقليات (رسالة ٣٢).

(٣) وخاصة من وجهة الصفوية التي تعتبر الكلام ألدّ أعدائها؛ فلا تكاد تخلو رسالة من الرسائل الناموسـية من التهجم على المتكلمين؛ الرسالة الثانية، الفصل ٩ ص ٣٦، الرسالة الرابعة، الفصل السابع ص ٥٠ – ٥١، الرسالة الخامسـة، الفصل الأول ص ٦١، الفصل الثاني ص ٦٥، الفصل ١٧ ص ٩٩، الفصل ١٨ ص ١٠٠، الفصـل ١٩ ص ١٠١ – ١٠٢، الفصـل ٢٠ ص ١٠٢، الفصـــل ٢١ ص ١٠٣ – ١٠٤، الفصل ٢٤ ص ١٠٨ إلخ...

الوسوسة؟ إذ كان هذا الباب علماً غامضاً وسرّاً خفيّاً، وإن كان أكثر **المجادِلة**[١] ينكرونها بقلوبهم، وإن كانوا لا يظهرون إنكارها بألسنتهم مخافة السيف والشنعة»[٢].

وقد تمكّن **إخوان الصفا** من هذا الجمع بين المضمون المستمد من علوم العقل – الموسوعة الفلسفية الموحدة في التعليم الفلسفي – والشكل المستمد من النقل – المعرفة بالوحي والإلهام – وذلك بفضل نظرية الفصل بين الظاهر والباطن في المضمون الديني وفي الشكل الفلسفي. **فالمضمون الديني رامزٌ مَرْموزُهُ المضمون الفلسفي، والشكل الفلسفي رامزٌ مَرموزُهُ الشكل الديني، أي إن المضمون واحد وصيغَته الدينية بحاجة إلى التأويل الموصل إلى صيغته الفلسفية، والشكلَ واحدٌ وصيغته الفلسفية بحاجة إلى التأويل الموصل إلى صيغته الدينية.** لذلك فلا عجب أن يكون النسق الصفوي قد تضمن ما يبدو الإجماع قد حصل حوله، أعني المضمون العقلي (الموسوعة المعرفية للعصر) والتشكل النقلي (ضرب التعبير المعرفي للعصر: الوحي والإلهام)، **فكان لذلك دعوة دينية شكلاً، ومعرفة فلسفية مضموناً.**

ولا عجب عندئذ إذا خلت الرسائل من الشكل الفلسفي خُلُوّاً مطلقاً، فكانت المعارف الواردة فيها محصورة في نتائج العلوم العقلية، دون براهينها ومناهجها وأدلتها. ولعل أبرز مثال هو أقل هذه العلوم استغناء عن الهندام المنطقي، أعني الرياضيات. فالرسائل الرياضية التي يزعم أصحابُها تضمينها العلم الرياضي، ليست إلاّ نتائج ميتة ولا وجه للمقارنة بينها وبين مصنَّفات الأصول الرياضية. **والعلة في ذلك واضحة، إذ إن هذا النسق ذو شكل ديني قصداً، ومضمونه ليس إلاّ المعارف المؤسسة للدين الفلكي التنجيمي، بديلاً من الحنيفية المحدثة.**

---

(١) «المحادِلَة» مرادف للمتكلمة عند إحوان الصفا كما يبينه الدحض السابق لنظرياتهم وهم خاصة فرقة المعتزلة: دحض نفي الرؤية، دحض نفي حوهرية الروح إلخ... الفصول ١٩ – ٢٣ من الرسالة الخامسة من الناموسيات.

(٢) الرسالة الخامسة من الناموسيات ص ١٠٨

كيف يمكن في هذه الحالة أن نبحث عن تحديد منزلة الكلي في مثل هذه الموسوعة التي جمعت بين المضمون المنتسب إلى الفلسفة، بوصفه باطن المضمون الديني والشكل المنتسب إلى الدين بوصفه باطن الشكل الفلسفي؟ يفيد سؤالنا هذا، ضمنياً، بأن غياب الشكل الفلسفي في هذه الرسائل، أعني المنهجية الاستدلالية البرهانية، وتعويضه بالشكل الديني، أعني منهجية الدعوة المحققة للدولة، يُفقد هذه الرسائل شرف الانتساب إلى الفلسفة، ومن ثم فهو يخرجها من مجال البحث الساعي إلى تحديد منزلة الكلي الوجودية وفرعيْها النظري (في علمي المنطق والرياضيات) والعملي (في علمي التاريخ والسياسيات). لكن القصد من طرحه هو التوكيد على الانقلاب الذي حصل في هذه المحاولة الصفوية، وضرب الانتساب إلى الفلسفة الذي تتصف به هذه الرسائل، وما يمتاز به من جِدّة فلسفية.

فلو قارنا هذه الرسائل والفلسفة الصفوية التي تتضمنها بأعمال الفارابي والفلسفة المشائية التي تتضمنها، لأمكن لنا تحديد طبيعة هذا الانقلاب. **فإذا كان الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، أي المعرفة والعمل من حيث علاقتُهما بالموضوع الطبيعي (معلوم النظر) والشريعي أو المدني (معلوم العمل)، فإن إخوان الصفا يتسلمون ذلك ويبحثون في المعرفة والعمل لا من حيث علاقتُهما، بالمعلوم والمعمول، بل بالعالِم والعامِل، وكيفية جعلهما يعلمان ويعملان. الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، وإخوان الصفا يبحثون في عملية العلم والعمل.** فالموضوع عندهم هو كيف نكوِّن العالِم بالعلوم العقلية، وكيف نكوِّن العامِل بالعلوم العقلية أيضاً، بحيث يمكن بذلك بناء المدينة بناءً يجعلها ذات عقيدةٍ مضمونُها مضمونُ العقل، وشكلُها شكلُ النقل. لم يبق البحث من المنطلق النظري في المسائل التالية: علم الرياضيات، علم المنطلق، علم السياسيات، علم التاريخ؛ بل أصبح البحث من المنطق العملي؛ في: علم **الترييض** (الإلهي والإنساني)، علم **الْمَنْطَقَة** (الإلهية والإنسانية)، علم **التّسْييس** (الإلهي والإنساني)، وعلم **الأرْخَنَة** (الإلهية والإنسانية).

فهل هذه الموضوعات الجديدة موضوعات فلسفية قابلة لأن يَتَحَدَّد فيها الكلي، بمنزلتيه النظرية والعملية؟ في الحالة الأولى، عندما كان العلم النظري يتحدد بطبيعة موضوعه (الطبائع الضرورية)، والعلم العملي بطبيعة موضوعه (الأفعال الاختيارية)، كانت المقابلة بين العلمين ناتجة عن المقابلة بين طبيعتَيْ موضوعيهما. فالنظري نظري لأن موضوعه **طبائعُ** لا دخل لاختيار الإنسان في كونها هي ما هي. والعمليُّ عمليٌّ لكون موضوعه **شرائع** أو من اختيار الإنسان[1]. **لكن العلمين، من حيث شكلهما، أي من حيث طبيعةُ تناسق القول في موضوعيْهما، لا يختلفان أصلاً: كلاهما، بهذا المعنى، نظري، أحدهما نظري في الطبائع، والثاني نظري في الشرائع.**

أما في الحالة الثانية، فإن الأمر يخالف ذلك تماماً. **لم يبق نظراً لا في الطبائع ولا في الشرائع، بل في كيفية كون الطبائع وكون الشرائع عن النظر والعمل**؛ من هنا كان البحث في **التربيض**، لا في الرياضيات، وذلك في الصناعات الأربع: الإلهية (الرياضيات كنموذج للخلق)، والنفسانية (تكوين العالم)، والطبيعية (تكوين عالم الكون والفساد)، والإنسانية (الصناعات العلمية والعملية)[2]، **بل هو ليس نظراً فيهما، إنما هو عمل بهما**: أي عمل بعلم الطبائع، وعمل بعلم الشرائع في

(١) الفارابي، السياسة المدنية، ص ٣٣: «فالنظرية هي التي يحوز بها الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً، والعملية هي التي بها يعرف ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته».

(٢) الرسالة الثامنة من القسم الرياضي ص ٢٧٧ – ٢٧٨: «واعلم بأن المصنوعات أربعة أجناس: بشرية وطبيعية ونفسانية، وإلهية. فالبشرية مثل ما يعمل الصناع من الأشكال والنقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية... والمصنوعات الطبيعية هي صور هياكل الحيوانات... والمصنوعات النفسانية، مثل نظام مراكز الأركان الأربعة... وتركيب الأفلاك، ونظام صورة العالم بالجملة. والمصنوعات الإلهية، هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعة من مبدع المبدعات تعالى: وجود عن العدم، أيس من ليس، وشيء من لا شيء، دفعة واحدة، بلا زمان، ولا مكان، ولا صورة، ولا هيولى، ولا حركة، لأنها كلّها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته». ونموذج هذه الصناعات جميعاً هو الرياضيات، العدد للباري والبقية للبقية، مع مضاعفة ذلك بالنظام المدني، حيث يكون لصاحب الناموس ما للباري وللمؤسسات المساعدة له ما للنفس وللطبيعة وللإنسان من وظائف مادتها النفس البشرية والحياة الجماعية، مثل الوجود العالمي بدرجاته الروحانية والنفسانية والهيولانية.

الفاعلين في الطبائع والشرائع، أعني في نفوس البشر وأجسادهم لتتكوّن منهم دولةٌ.

فأي موضوع هو هذا؟ وهل يمكن أن يكون موضوع علم تتحدد فيه منزلة الكلي النظري والعملي، لا بما هو موضوع معلوم، بل بما هو نموذج عمل أو ذريعة عمل بمعنَيَي العمل اللذين حددهما الفارابي، في السياسة المدنية: «والعملية منها مهنية ومنها مرويّة... والمهنية منها هي التي بها تُحاز الصناعات والمهن. والمرويّة هي التي يكون بها الفكر والرويّة في شيء مما ينبغي أن يُعمل أو لا يُعمل»[1]. ما هي طبيعة علم العمل بواسطة العلم النظري وبواسطة العلم العملي، أي ما هي طبيعة علم طرق تحقيق العلم النظري وطرق تحقيق العلم العملي في التاريخ الإنساني، تحقيقاً هو عينه المدينة؟

إذا أجبنا عن هذا السؤال استطعنا أن ندرك المنطلق الذي ستتحدد منه منزلة الكلي في هذه الموسوعة الصفوية، واستطعنا خاصة أن ندرك سبب الجمع بين المضمون الفلسفي للعلمين العملي والنظري والشكل الديني للدعوة المحققة لهما. **لكأن إخوان الصفا أدركوا بأن الفلاسفة «علموا العالم وأوّلوه» ولم يستطيعوا «عمله وتغييره»، وأن الأنبياء تجاوزوا علم العالم وتأويله إلى عمله وتغييره، فأرادوا دراسة فنياتهم في العمل والتغيير بواسطة مضمون عقدي معيّن. وهذا يعني أن سلوك الأنبياء العقدي السياسي، كما تعيَّن في التاريخ، هو الموضوع الرئيسي لهذا العلم ذي الموضوع الجديد الذي لا ينطبق عليه مدلول العلم النظري (ذي الموضوع المعتبر طبائع)، ومدلول العلم العملي (ذي الموضوع المعتبر شرائع)، بل هو علم النظر العامل، والعمل العامل، من حيث فنياتُ صيرورته عامِلاً، ولا يكون النظري فيه إلاّ أداةً وذريعةً.**

وسيبين لنا تحليل الرسائل الناموسية الإلهية، والرسائل الرياضية المنطقية، المقصودَ الدقيق من هذا الموضوع الْمُعامِدِ لموضوع النظر والعمل الفلسفيَّيْن التقليديَّيْن. فإذا اعتبرنا نسق العلم النظري ونسق العلم العملي موازيَّيْن

(١) السياسة المدنية ص ٣٣

لموضوعَيْهما، كل منهما يوازيه موازاةَ الْمُطابق للمطابق، فـإن نسـق هـذا العلـم الجديد هـو النسـق المعـامد الواصـل بـين النسـقين والموضوعـين هكـذا، حسـب الشكلين التاليين:

I العلم النظري ——— ——— الطبائع أو ما لا دخل للإرادة فيه	——— موازاة (بين العلم وموضوعه) ———	العلم العملي ——— ——— الشرائع أو الأفعال الاختيارية: موضوع
موضوع العلم النظري	طبيعة العلاقة	العلم العملي

II العلم النظري ——— الموضوع ↕ الجديد ———	معامدة بين العلم وموضوعه	العلم العملي ——— الموضوع ↕ الجديد ———
موضوع العلم النظري		موضوع العلم العملي

وطبعاً فهذا الموضوع الجديد تـاريخي بـالضرورة، وذلـك في درجتيـه: درجـة تصيـيره عقيـدة، ودرجـة تصيـيره مدينـة سـلباً وإيجابـاً (إزالـة العقيــدة والمدينـة المنافستين، ثم تحقيق العقيدة والمدينة الموجبتين). إنه علم وسـائل العمـل وتحقيـق العلم وليس علـم غايتهمـا[1]. **ووسـائل عمـل العلـم تعـود إلى الرياضيـات والمنطـق، ووسائل عمل العمل تعود إلى السياسيات والتاريخ.**

---

(١) وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى من يسلّم بأن علم الغايات النظرية والعلمية قد تمَّ منذ أرسطو وأفلاطون، وفي الرسالات السماوية، أو الشرائع المنزّلة: مضموناً وشكلاً.

وبهذا المعنى لا يكون المضمون العلمي، بالمعنى الحاصل في الأنساق الفلسفية السابقة، إلاّ مجرد أدوات لتحقيق العقيدة المؤسسة للسلطة الروحية، بما هي وسيلة للسلطة الزمانية: بالاعتماد على سلطة التنجيم والسحر والسيمياء، بديلاً من الإيمان والإعجاز بالمعنى الديني للكلمة[1]. **وإذن فالشكل الديني لهذا التعليم يتعلق بفنيات تحقيق الجماعة الفاعلة بوسائل مادية ومعنوية مستقرأة من الأعمال التاريخية للأنبياء، بما هم قادةٌ أسَّسوا دولاً.** لذلك فإن إخوان الصفا يرفضون نظرية المهدي المنتظر، ويدعون إلى الفعل السياسي التاريخي الموجب بحق[2].

ويمكن تصنيف الفنيات الواردة في الرسائل الناموسية اللاهوتية، الفنيات التي تستعمل المضمون العقلي والشكل النقلي لهذه الغاية السياسية بالصورة التالية:

(١) فنيّات انتداب الأنصار وتكوينهم العقدي[3]؛

(٢) فنيّات التجسس والاستعلام عن الأنصار والأعداء؛

(٣) فنيّات التأثير المعنوي بالسحر، والعزائم والتنجيم[4]؛

(٤) فنيّات التأثير المادي بالمال، والجاه، وبالإرهاب، والتخويف؛

بحيث أصبح مضمون الرسائل الحقيقي هو نظرية تكوين الجماعة الفاعلة أو نظرية الفعل السياسي بواسطة هذه الفنون الأربعة المكوّنة للأخطبوط أو للنسيج الذي يسري في الدولة القائمة كالكائن الطفيلي ليمتص دمها ويولد الدولة البديلة منها. وقد تحدَّد

---

(١) الرسالة الناموسية السابعة، الفصل السابع ص ١٦٨: «ولنا كتاب آخر لا يشاركنا فيه غيرُنا ولا يفهمه سوانا وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها واستيلاء بعضها على بعض وافتنان قواها، وتأثيرات أفعالها في الأجسام من الأفلاك والكواكب والأركان والمعادن والنبات والحيوانات وطبقات الناس من الأنبياء والحكماء والملوك والسوقة وأتباعهم.

(٢) الرسالة السابعة من الناموسيات، الفصل الأول ص ١٤٦ – ١٤٨. وكذلك الرسالة الأولى منها ص ٥٢٣

(٣) وذلك هو مضمون الرسائل الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة من الرسائل الناموسية الإلهية. وكلها تتعلق بفنيات تنظيم الجماعة الفاعلة عقيدة وسلوكاً وأدوات سيطرة وتحكم.

(٤) وذلك مضمون الرسالة الأخيرة من الناموسية الإلهية، الرسالة الحادية عشرة.

خاصة في الرسائل ذات المضمون النقلي من الرسائل الناموسية، حيث يتبيّن أن الظاهرة المدروسة التي استُمدت منها هذه الفنيّات هي سِيَرُ أصحاب الرسالات الذين حققوها، وأسباب نجاح هذا التحقيق في التاريخ بأسبابه التي تتعين في مادة جديدة يمكن تسميتها بالأنتربولوجيا الدينية السياسية المستندة إلى علم النفس الجماعي للجماعات الفاعلة، وعلم اجتماع تنظيم الحركات السياسية أو الأحزاب السياسية، وذلك من حيث الطرائقُ العمليةُ (التعليم العقدي، التنظيم الحركي، الاستعلام، الاندساس، التأثير المادي، التأثير المعنوي، الإرهاب)، والمضامينُ العقدية (العقائد المركّزة لعقلية الاستشهاد والتضحية، وظيفة الوعد والوعيد، التركيز خاصة على نظرية البعث والاستهانة بالموت إلخ...).

ولعلّ من أهم المحركات أو اللوالب الفاعلة، أدوات الفعل السياسي الحاسم التي استمدتها الرسائل من الإيمان بالحياة الآخرة، وبالسحر، والتنجيم المدعومَيْن بنسيج النفوذ والجوسسة الأخطبوطي:

(١) **فالوعد والوعيد الأخروي أصبح حسابَيْن:** عاجلاً في الحياة الدنيا وآجلاً في الحياة الأخرى. وإذا كان المرء يمكن له ألاّ يخشى حساب الآخرة فإنهم يجعلون حساب الدنيا سلاحاً رهيباً، لما ينسجونه من إشاعات وفضائح يسرّبونها فيخشى الإنسان اطلاع الأحياء عليها. والطمع في العاجل والخوف منه أكبر دائماً من الطمع في الآجل، والخوف منه، وكلا الأمرين ممكنان لهم. فهم، بالجوسسة، يعلمون ما خفي، وبالنفوذ يستطيعون تحقيق الشقاوة والسعادة التي، للجهل بأسبابها الخفية، تبدو وكأنها عقاب أو جزاء سماوي.

(٢) **والوعد والوعيد الدنيوي أصبح حسابيْن:** عاجلاً وهو الذي يتحقق فعلاً عندما يكون السحر والتنجيم مستنداً إلى معلومات صحيحة حول المراد سحره أو إعلامه بما ينتظره من المنجم (وظيفة الجوسسة)؛ وآجلاً عندما لا يتحقق ذلك ولكي يبقى الخوف من تحققه قائماً للاعتقاد في السحر والتنجيم.

وفي الجملة، فإن نسيج النفوذ، ونسيج **الجوسسة** يرتبان أموراً تصبح بالمزاوجة مع عقيدة البعث الأصغر وعقيدة السحر، أدلة على صحة هذين الأساسيْن

يستند إليهما السلطان الروحي الساعي إلى تأسيس السلطان الزماني: **تكوين الدولة الروحية للوصول إلى الدولة المادية. والأولى مادتُها النفوس، والثانية مادتها النسيج الاجتماعي والسياسي الذي يتم غزوُه بالاندساس التدريجي في مجالي «النفوذ المالي – والسياسي – والعلمي – والخلقي»، «والاستعلام المالي – والعلمي – والخلقي» اللذين يقعان فعلاً، يبقيان خفيَّيْن حتى يَبْدُوَا لمن يراد الفعل فيه وكأن الفاعل له قدرةٌ خارقةٌ للعادات مستمدةٌ من التأييد الإلهي، أو من السحر والتنجيم..**

ويمكن أن نُطلق على هذا **الموضوع الجديد اسم الممارسة السياسية أو الحيل السياسية أو فنيّات العلم السياسي**، لأن الانقلاب الذي أشرنا إليه جعل العلم النظري علماً للعقائد المحرّكة للفاعلين، وعلم الأدوات المساعدة على الفعل، وجعلَ العلمَ العملي علمَ الفنيات المحقّقة للغرض الأول (جعل الفاعلين متحركين بواسطة تلك العقائد)، وللغرض الثاني (تحقيق أدوات العمل وشروطه التكوينية والتنظيمية): **تحقيق الأخطبوط السياسي الساري في نسيج الدولة القائمة بواسطة الاستعلام والاندساس في مراكز النفوذ، والتأثير المادي (المال والإرهاب) والمعنوي (العقائد الدينية والسحرية).**

وبذلك نفهم السر في غياب الشكل الفلسفي، إذ لو اعتمدت الرسائل على الشكل الفلسفي لأدت إلى عكس هدفها. فلو كانت المعارف المستعملة عقائدَ معارفَ مصحوبة بأدلتها العلمية ومناهجها وشروطها المنطقية والعقلية لصارت مانعة من الفعل السياسي بمعنَيَيْن:

أولاً، لأن أدنى العلوم يشغلُ حياةَ صاحبه بكاملها، فلا يترك له مجالاً للفعل السياسي المباشر.

وثانياً، لأن الذي يتعلم العلم بشكله لا يتصف بصفات المعتقِد الذي يأتمر من الخارج، فيستجيب بانفعال تحت تأثير الخوف (من الحساب أو من السحر)، أو الطمع (في الجزاء الأخروي أو الدنيوي)، بل هو لا يفعل إلاّ انطلاقاً من قناعته الشخصية قناعته التي يوصله إليها استدلاله العقلي، لا عقيدته العمياء.

لذلك كانت المعارف في الرسائل معتقدات لامبرهنات وهي لاتنسب إلى الاجتهاد الإنساني بنتيجتي النسبة (المصدر النسبي / وعدم الإطلاق) بل تُنْسب إلى العصمة بنتيجتَي النسبة كذلك (المصدر المطلق / والإطلاق). ولما كان الظرف التاريخي، كما أسلفنا، يقتضي أن تكون الدعوة السياسية في نفس الوقت ذات شكل ديني، مع امتناع شرطه (ختم النبوة)، استعيضَ عنه بنظرية **الإمامة المعصومة، والمعرفة الموهوبة، والتأييد بالكرامات** (في غياب المعجزات) المستندة إلى السحر والطلسمات. **وقد كانت هذه العقبة، عقبة ختم الوحي، المصدر الرئيسي لصفات الشكل التعبيري (عند الصفوية والصوفية)، ولصفات الشكل العقدي (عند الباطنية)**.

الآن وقد اكتشفنا خصائص النسق الصفوي مضموناً وشكلاً، وأدركنا طبيعته بالمقارنة مع النسق المشائي، علينا أن نحدد منزلة الكلي النظري والعلمي التي اعتمد عليها هذا النسق والتي ستؤدي، فيما بعد، دوراً كبيراً في جميع المذاهب الفلسفية والكلامية، وخاصة في الأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلاً أفلاطونياً (الإشراق)، والحنيفية المحدثة الفصلية فصلاً إنجيلياً (التصوف المتأخر والكلام الإسماعيلي) وفي التقابل مع الأفلاطونية المحدثة ذات الفصل الأرسطي (الرشدية) والحنيفية المحدثة ذات الفصل التوراتي (الرازوية).

ولا يمكن أن نحدد هذه المنزلة، كما أسلفنا إلاّ بما هي قسيمُ المنازل التي تعينت في الكلام والتصوف نقليّاً، وفي المشائية عقليّاً، ذلك أن النسق الصفوي، وإن كان ما يزال كلاماً باطنيّاً في مرحلته الأولى، وأساساً فلسفيّاً عقديّاً للدولة الإسماعيلية، كما سيصبح فيما بعد مصدراً يستوحيه الدعاة والمتصوفة المتفلسفين[1]، فإنه يتحدد بالإضافة إلى قُسَمائه عناصرِ المجال الفكري الديني

(١) ولا يقتصر هذا الاستيحاء على المضمون فقط، بل هو يشمل الشكل كذلك: نموذجية الأعداد والحروف والسحر والتنجيم، وادعاء التصرف في الأكوان، ونظرية الموازاة بين الصناعات الأربع وبين العالمين بعدي كل منهما الإلهي والإنساني، ودور الإله في العالم والإنسان الكامل فيه إلخ...

ببعديه (الكلام والتصوف) والفلسفي ببعديه (المشائية والصفوية)، بفعل أساسي العلوم المستند إليهما فيهما: علوم العقل وعلوم النقل[1].

فما الذي سيحدث بفضل هذا الجمع الذي قام به إخوان الصفا الجمع بين مضمون العقل وشكل النقل، بين مضمون الفلسفة وشكل الدين، بوصف ذلك موضوعاً جديداً يُحدّد طبيعة النظر الرياضي والمنطقي والعمل السياسي والتاريخي؟ سيتولد عن ذلك نتيجتان مباشرتان، ونتيجتان غير مباشرتين، كالتالي:

(١) **فالنتيجة المباشرة الأولى**، هي تجاوز إشكالية الجمع بين الأرسطية والأفلاطونية، إذ إن ما يُعد مضموناً علميّاً لهاتين الفلسفتين قد صار واحداً منذ العهد الهلنستي: إنه موسوعة التعليم «العلمي» ببعديْه «الرياضي – الفلكي – التنجيمي – السحري – السيمياوي»، واللفظي الطبيعي. أما مصدر الخلاف، أعني الشكل الفلسفي، فقد استُعيضَ عنه بالشكل الديني فصار هذا المضمون العلمي مضموناً عقديّاً، وليس بحثاً علميّاً. ولا غرابة عندئذ أن تتنامى العودة إلى

(١) ومعنى ذلك أن نسبة **البهشمية وتصوفها إلى الأشعرية وتصوفها** هي عينها نسبة المشائية إلى الصفوية. ونسبة البهشمية إلى المشائية هي عينها نسبة الأشعرية إلى الصفوية. وكذلك الأمر في النسبة العكسية: نسبة المشائية إلى البهشمية كنسبة الصفوية إلى الأشعرية ونسبة الأشعرية إلى البهشمية كنسبة الصفوية إلى المشائية. وهذه النسب جميعاً هي نسب المنطلق النظري أو العملي في المرجع النقلي أو العقلي. ومعنى ذلك أن هذه المواقف الأربعة متضامنة وهي تتحادَدُ تَحادُدَ حروف الأبجدية: **فكل منها هو قسيم الأخرى، وليس وجوده الموجب إلاّ سلب البقية**. وذلك في المرحلة الأولى، مرحلة الوصل حيث يتم الوصل فلسفيّاً بين البعد الأفلاطوني والبعد الأرسطي من الفلسفة، والوصل دينيّاً بين البعد الإنجيلي والبعد التوراتي من الدين؛ ثم في المرحلة الثانية مرحلة الفصل حيث يتم الفصل فلسفيّاً بين بعدي الفلسفة المذكورين، ودينيّاً بين بعدي الدين المذكورين. فيتلاحم البعد الفلسفي الأفلاطوني والبعد الديني الإنجيلي، ويتلاحم البعد الفلسفي الأرسطي والبعد الديني التوراتي، وتتحدد الوضعية الفلسفية التي سينطلق منها الفكر الإصلاحي (ابن تيمية وابن خلدون مثلاً) لتجاوز الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بجميع ضروبها إلى الاسمية النظرية والعملية كما عالجنا ذلك في غير هذا المحل (وهو قسمه الثاني الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان إصلاح العقل في الفلسفة العربية، بيروت ١٩٩٨م، ط. ٢).

ما في الأسلوب الفلسفي من أساليب مناسبة لشكل التعليم الديني العقدي، أعني الأسلوب الأسطوري، والتعبير بالأمثولات، كما يستعملها أفلاطون أحياناً[١].

(٢) والنتيجة المباشرة الثانية هي تجاوز شكل التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ إن صيرورةَ مضمونها مضموناً باطناً لمضمونه، وصيرورة شكله شكلاً باطناً لشكلها، جعلهما يصبحان مجرَّدَ تدبير عملي للسلطان الروحي، لا يختلف أسلوبيّاً إلاّ لاختلاف المخاطبين. أما في ذاته ومن حيث مصدرُه فهو عين التدبير الممكّن من جعل سلطان العقيدة الروحي وسيلة لسلطان أصحابها الزماني. **من هنا زوال الخلاف بين الأديان، إذ هي صارت جميعاً واحدةً بالشكل[٢]؛ وزوال الخلاف بين الفلسفات، إذ هي صارت جميعاً واحدة بالمضمون[٣]؛ وزوال الخلاف بين الأديان والفلسفات، إذ هي جميعاً صارت واحدةً بالهدف: التدبير المؤسس للسلطان الروحي، من أجل السلطان الزماني[٤].**

---

(١) وهذا التعبير بالأمثولات يشترك فيه إذن التعليم الفلسفي الأفلاطوني والتعليم الديني، وتعدّه المشائية مجرد وسيلة خارجية لإيصال الحقيقة الفلسفية لغير الخاصة. ويمكن أن نعكس فنعتبر التعبير الفلسفي بالاستدلال والمنطق هو أيضاً مجرد وسيلة خارجية لإيصال الحقيقة لغير العامة، مما يجعل الحقيقة عارية عن الطريقتين؛ وهي، من ثم، ذاتُ سبيل أخرى غير التعبير الفلسفي والتعبير الديني: إنه الإلهام أو الوحي بما هما أساس لسلطان متجاوز وهو أساس النظريات التعليمية التي لم يستطع الغزالي عليها ردّاً على رأي الرازي (مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، دار المشرق بيروت ١٩٦٦م المسألة العاشرة ص ٤٠ وما بعدها).

(٢) سابعة النفسانيات، الفصل الرابع منها ص ٣١٥ – ٣٢٠: أمثولة الأبناء السبعة الذين ولاهم أبوهم مملكته وهم، حسب الوصف: آدم، ثم نوح، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم محمد (وهو الذي أفاضوا في وصفه أيما إفاضة). وكلهم أتوا بنفس الرسالة، مع اختلاف الأسلوب وتكامله من خلال تنوع المضمون الشريعي بحسب الأزمان والأمم، (والسابع طبعاً هو الإمام): وهم الناطقون باسمه في هذا الكلام عن المتقدمين عليه من أبطال الأمثولة.

(٣) وحدة الحقيقة تقتضي في الواجب، وحدة المضمون الفلسفي عند بلوغه إليها، وإرجاع الاختلاف فيه إما إلى عدم البلوغ أو إلى أشكال الاستدلال والتعبير؛ وعلة هذا الاختلاف هو فساد الشكل: كأن يكون الاستقراء ناقصاً، أو القياس فاسداً إلخ...

(٤) وحدة الهدف بين الفلسفة والدين أمرٌ يؤكده الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى، تحقيق أبي ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر ١٩٥٠م، ص ١٠٤: «لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي جاء به الرسل الصادقون عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقين، صلوات الله عليهم، إنما جاؤوا بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها».

(٣) وعن النتيجة المباشرة الأولى صدرت النتيجة غير المباشرة الأولى، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلي النظري. فلا هو الْمُثُلُ، بما هي ماهيات مفارقة، ولا هو الصُّوَرُ، بما هي ماهيات محايثة، بل هو أحكامُ فعل المبادئ في الصناعات الإلهية، والنفسانية، والطبيعية، والإنسانية في الوجود بما هو طبائع (أي بما هو ليس مُعتبراً شرائع)، ونموذجه **التّريِيض والْمَنْطَقَة** والصناعات العملية والصناعات العلمية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني)، **ولهذا تضمنت الرسائل الرياضية هذين الوجهين، الرياضي (المنزلة الأفلاطونية) والمنطقي (المنزلة الأرسطية)**[1][2].

(٤) وعن النتيجة المباشرة الثانية صدرت النتيجة غير المباشرة الثانية، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الفلسفية والمنزلة الدينية للكلي العملي. فلا هو القيمُ الذاتيةُ للأفعال والأشياء، ولا هو التوقيف التحكمي للشّارع، بل هو أحكامُ فعل المبادئ في الصناعات الإلهية والنفسانية والطبيعية والإنسانية في الوجود بما هو شرائع (أي بما هو ليس معتبراً طبائع). ونموذجه **التّسْييس والأرْخَنَة**، وآليات التأثير المادي والمعنوي العملية، وآليات التأثير المادي والمعنوي العلمية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني).

---

(١) الجمع بين المنطقي والرياضي في القسم الأول من الرسائل له دلالتان. الأولى ناتجة عن الوظيفة التربوية الواحدة للأمرين؛ والثانية ناتجة عن التصور الوجودي لمنزلة الكلي، أعني اعتبار الأول نموذجاً للإيجاد، والثاني نموذجاً للإعلام به: نموذج الإيجاد الإلهي رياضي، ونموذج الرسالات الخطاب والنطق؛ التعليم الإلهي، بما هو خطاب للإنسان، منطقي

(٢) في فقرة قصيرة من ثانية النفسانيات والعقليات، مباشرة بعد عرض نظرية فيثاغورس، يورد الإخوان هذه العبارة: «في مراتب الموجودات ونظام المخترعات وأنها مطابقة لمراتب الأعداد المفردات المتتاليات عن الواحد، وأن الكل محتاج إلى الواحد. وعلى رأي الإخوان أن الواحد وما بعده محتاج إلى الغير، وهو العاد» ص ٢٠٠. وهذه العبارة التي سطرناها هي التي تبين أن العدد حُكْمُ فعلٍ وليس مثالاً ولا صورة: فهو فعل العاد. والواحد العددي لا يمثل إذن الواحد المنطبق على الإله: «وذلك أن الباري، جلّ ثناؤه، لما كان واحداً بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحداً بالحقيقة بل وجب أن يكون متكثراً مثنوياً مزدوجاً، وذلك أن الباري جلّ ثناؤه أول ما بدأ بفعل واحد مفعولاً واحداً متحداً بفعله الذي هو علة العلل... بل فيه مثنوية» ص ٢٠١

ولهذا تضمنت الرسائل الناموسية والإلهية هدين الوجهين: **آلية المدينة السماوية والمدينة الأرضية السياسية (المنزلة الدينية) وآلية العالم السماوي والعالم الأرضي التاريخي (المنزلة الفلسفية المستندة إلى التنجيم والسحر والطلسمات). وإذن فالنموذج العملي، في الحالة الأولى، هو محاكاةُ فعل الإله في سياسة العالم بواسطة الكائنات الروحانية الْمُسْتَعْلِمَة. والنموذج الثاني المطابق للأول، هو بناء السلطان السياسي على منوال السلطان في أحكام النجوم، حيث يُعد العالم الفلكي وتأثيراته في العالم الأدنى من جنس العالم الناموسي وتأثيراته في المدينة**: «واعلم، يا أخي، أن الكواكب ملائكة الله وملوك سماواته خَلَقَهم لعِمارة عالمه، وتدبير خلائقه، وسياسة بريَّته. وهم خلفاء الله في أرضه، **مثل الإمام وصاحب الناموس،** يسوسون عباده ويحفظون شرائع أنبيائه بإنْفاذِ أحكامه على عباده لصلاحهم، وحفظ نظامهم على أحسن الحالات»[1].

وبيّن أن وظيفة النموذج الأول الْمُستَمد من التاريخ الديني، أو من كيفية نجاح الرسل في تحقيق **رسالاتهم**، هي إيجاد جهازي الفعل السياسي الحقيقي: أعني جهاز الاستعلام، وجهاز التنفيذ؛ أما الثاني الْمُستَمد من الفلسفة، أو من النفوذ الممكن لصاحب العلم، فهو تأسيس **قدرة الجهازين المحدودة على قدرة وهمية لا محدودة**، هي علم الغيب والتأثير على مجرى العادات، وذلك بواسطة علم التنجيم والسحر. ويقتضي ذلك إخضاع التاريخ للضرورة، أو اعتبار الشرائع طبائع[2]. **لذلك اعتبر ابن خلدون علم الجفر والتنجيم الأساس الرئيسي للدعوة الباطنية خاصة والشيعية عامة**[3].

(١) الرسائل IV، ١١، المدخل ص ٢٨٥

(٢) الشرائع أي ما وضعه الإنسان من أمور تعود إلى الإرادة والاختيار؛ والطبائع، أي ما هو كذلك بطبعه ولا دخل للإرادة والاختيار فيه: الجبرية التنجيمية هي الشرط الأساسي لفاعلية الساحر والمنجم وصاحب الطلسمات، وكلها مشروطة بالاطلاع على الغيب بفضل أحكام النجوم التي يحتكر علمها صاحب الناموس بوصفه محتكر علم النفوس.

(٣) ابن خلدون، المقدمة III، ٥٣ ص ٥٩٥ في حدثان الدول: «وقد يُنقَل بين أهل البيت كثيرٌ من هذا الكلام – كلام الجفر في حدثان الدول – غير منسوب إلى أحد. وفي إخبار دولة العُبَيْديين كثيرٌ منه. . وأما المنجمون فيستندون في حدثان الدول إلى الأحكام النجومية».

ومثلما اتضحت لنا علة الجمع بين **الترييض والمنطقة** في الرسائل الأولى المحددة لمنزلة الكلي النظري، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، تتضح لنا الآن علة الجمع بين **التسييس والأرْخَنَة** في الرسائل الأخيرة المحددة لمنزلة الكلي العملي، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الديني والحل الفلسفي.

فعلم السياسة صار علم التسييس، أي علم إنشاء المدينة، وعلم التاريخ صار علمَ الأرخنة، أي علمَ جعل التاريخ قابلاً للعلم بترييضه المستند إلى علم التنجيم، أو علم الجفر وحدثان الدول. ومن التسييس يكون السلطان المادي الفعلي الناتج عن جهازي الاستعلام والتنفيذ، وهما مستوحَيان من التجربة التاريخية لتحقيق الرسل لرسالاتهم؛ ومن **الأرْخَنَة** يكون السلطان الروحي الوهمي الناتج عن أساسِ عِلْم الغيب، وأساس التأثير في مجرى العادات (السحر والتنجيم)[1].

* * *

(١) لذلك كان التوازي تاماً بين تنظيم الدولة السياسي (حُ IV، ٧ و جُ IV، ٨) وتنظيم العالم الطبيعي، وتنظيم المعرفة النفسي، وتنظيم الإبداع اللاهوتي: ما دام صاحب الناموس في المدينة السياسية كالرب في المدينة الوحودية، وكالقوة الملكية في المعرفة. ولعلّ أفضل تعبير عن ذلك هو الفصل الثامن من الرسالة الناموسية السابعة المتعلقة بكيفية الدعوة إلى الله ص ١٧٢: «وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة مرتباً على أربع مراتب: إحداها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنائع، والثانية مرتبة ذوي الرياسات، والثالثة مرتبة الملوك دوي الأمر والنهي، والرابعة مرتبة الإلهيين ذوي المشيئة والإرادة». ويتلو ذلك نموذج توضيحي طبيعي ونفسي على المنوال التالي:

(١) تدبير ذوي الصنائع في المرؤوسين	كالضوء في الهواء	كالقوة النامية في الأركان الأربعة
(٢) تدبير ذوي الرياسات في دوي الصنائع	كالألوان في الضوء	كالقوة الحيوانية في النامية
(٣) تدبير الملوك في ذوي الرياسات	كالبصر في الألوان	كالقوة الناطقة في الحيوانية
(٤) تدبير الإلهيين في الملوك	كالعقل في المعقولات*	كالقوة الملكية في الناطقة
السياسة	نموذج طبيعي معرفي	نموذج نفسي معرفي

* والعقل هنا ليس الملكة النفسية فقط، بل هو الجوهر العقلي بما هو المبدأ الثاني بعد الإله: وهو عين فعل الإبداع الإلهي، راجع ثانية النفسانيات ص ٢٠١

الفصل الرابع

علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية

هل معنى ما تقدم أننا خرجنا من مجال النظر في العلم والعمل إلى مجال العمل بهما، خروجاً يبعدنا عن إمكانية تحديد المنزلة النظرية والعملية للكلي؟ بيّنا، بهذه النتائج، أن رسائل إخوان الصفا ليست برنامج عمل سياسي وخطة تدبير تنفيذية لهذا البرنامج فحسب بل هي انقلاب في طبيعة العلميْن النظريّيْن وموضوعيْهما، وفي طبيعة العلميْن العمليّيْن وموضوعيْهما. **فما الذي ينتج عن تعويض الرياضيات والمنطق بالترييض والمنطقة، وعن تعويض السياسات والتاريخ بالتسييس والأرخنة، بخصوص منزلة الكلي في ضربَي العلوم النظرية والعملية؟**

لا نستطيع أن نجيب عن هذه الأسئلة إلاّ في إطار التحادُدِ الإضافي بين الحدود التي أشرنا إليها، في فصل منطق علم الكلام، الناتج عن تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل. فما حدث في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تعقيل علوم النقل وأدى إلى الباطنية والظاهرية والوسيطين بينهما، أعني الاعتزال المتشيع (أو البهشمية) والاعتزال المتسنن (أو الأشعرية)، له ما يناظره في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تنقيل علوم العقل. فلقد أدت هذه التجربة كذلك إلى وسيطين فلسفيَّيْن تقدّما على طرفيهما الباطني والظاهري، تقدُّمَ الوسيطيْن الكلاميَّيْن على طرفيْهما الباطني والظاهري.

ومثلما انقسم الكلام الاعتزالي، بعد أبي علي، إلى بهشمية وأشعرية، انقسمت الفلسفة التي بدأت مع الكندي، إلى مشائية وصفوية. وقد اتّسقتْ الأولى عند الفارابي بالارتباط الوصلي بين الفلسفة والدين مع البهشمية، واتّسَقَت الثانية بنفس الارتباط مع الأشعرية(١)، حيث يلتقي الفارابي وأبو هاشم حول تقديم النظر على العمل والطبائع على الشرائع. ويلتقي إخوان الصفا وأبو الحسن حول تقديم العمل على النظر والشرائع على الطبائع(٢)، وبذلك يوازي التفرعَ الكلامي إلى بهشمية وأشعرية التفرعُ الفلسفي إلى مشائية وصفوية. لذلك وازت حملةَ الفارابي على الأشعرية حملةُ الصفوية على البهشمية(٣) وارتبطت منزلة الكلي عند الأشعرية والصفوية ارتباطها عند البهشمية والمشائية. وذلك ما نحن عارضون الآن.

---

(١) وطبعاً فهذا الترابط بين الأشعرية والصفوية يبدو من مفارقات الفكر الفلسفي العربي. فكيف يمكن لأكثر الفلسفات تشيّعاً أن ترتبط بأكثر الأنساق الكلامية تسنناً؟ وكيف يمكن لأقلها تشيّعاً أن يرتبط بأكثر أنساق الكلام تشيُّعاً؟ لِمَ هذا التقاطع في الاتصال بين الأنساق ذات المصدر النقلي والأنساق ذات المصدر العقلي؟ لقد ذكرنا سابقاً أن سؤال البهشمية هو طبيعة المعقولية التي للمضمون النقلي، وسؤال الأشعرية هو طبيعة المعقولية التي للشكل العقلي. والسؤال الأول يُتَرْجَم فلسفياً بالسعي إلى إرجاع العملي (المضمون النقلي) إلى النظري (الشكل العقلي)؛ والثاني يُتَرْجَم فلسفياً بالسعي إلى إرجاع النظري (الشكل العقلي) إلى العملي (المضمون النقلي): هل نموذج الوجود هو العقل الصانع، أم هو المشيئة المشرّعة؟

(٢) والواقع أن هذه المقابلة، هي كذلك مقابلة تحصل من حيث الغايةُ لا من حيث البدايةُ. فالصفوية والأشعرية تقدمان العمل على النظر، غاية لا وسيلة. والمشائية والبهشمية تقدمان النظر على العمل، غاية لا وسيلة. لذلك يمكن أن نعكس فنقول إن البهشمية والمشائية مطلقُهما عملي، وغايتهما نظرية، والصفوية والأشعرية، بعكس ذلك. وسيأتي تعليل هذه المفارقات.

(٣) جميع حملات إخوان الصفا على الكلام تعود إلى حملات على الاعتزال بما هو مخالف لأهم ما تقول به الأشعرية، وخاصة الاعتزال البهشمي: مثل شيئية المعدوم، والأحوال، وخلق القرآن، والقدرية، ونفي الرؤية، وتقدم العقل على النقل. ولا غرابة في ذلك. فالبهشمية هي المنافس المباشر للصفوية في الإسلام الشيعي مثلما أن الأشعرية هي المنافس المباشر للمشائية في الإسلام السني. وطبعاً فإن ذلك يقتضي بنية تحالف موضوعي بين الصفوية والأشعرية وبين البهشمية والمشائية. فالحرب بين الصفوية والمشائية فلسفياً كالحرب بين الأشعرية والبهشمية كلامياً. وينبغي أن يصبح للباطنية والظاهرية كلامُهما المتجاوز للبهشمية وللأشعرية، حتى يتم تجاوز الصفوية والمشائية إلى الإشراقية والرشدية. **وبذلك تكتمل المنظومة الفلسفية والكلامية فتصبح كل واحدة منهما جديلة مُخَمَّسَة أركانها الأربعة هي الأنساق الحادثة في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، ونواتها هي مدونة الأولى ومدونة الثانية كما سنرى ذلك في الباب الثالث والأخير من هذه الرسالة = جديلة الكلام،** وحدّاها: الكلام الظاهري، والكلام الباطني، ووسيطاها: الأشعرية والبهشمية. أمّا جديلة الفلسفة، فحدّاها: الرشدية والإشراقية؛ ووسيطاها: المشائية والصفوية. والمركزان هما: المدونة الفلسفية والمدونة الدينية.

ولنبدأ بنفي نظرية الاعتزال البهشمي، أعني شيئية المعدوم والأحوال، وبإثبات مقابلتَيْهما، أعني لا شيئية المعدوم والصفات الموجبة للذات الإلهية، ملاحظين، منذ البداية، أن المصطلح الفلسفي الأفلاطوني المحدَث ذا **الميل الأرسطي السوفسطائي** في المحاولة الفارابية يوازيه، في المحاولة الصفوية، المصطلح الأفلاطوني المحدث ذو **الميل الأفلاطوني الفيثاغوري**. وقد غطّى هذان المصطلحان على العلاقة العميقة بين فرعَي الاعتزال الذي يمثل أرقى درجات ما بعد العلوم النقلية وفرعَي الأفلاطونية التي تمثل أرقى درجات ما بعد العلوم العقلية، في المرحلة الوصلية التي اكتملت في القرن الرابع، بدايتِه[1]، فأعدت لانفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة وظهور حدود المرحلة الفصلية، أعني فرعيْ ما بعد العلوم النقلية، أي التصوف الثاني والكلام الثاني، وفرعيْ ما بعد العلوم العقلية، أعني الإشراقية والرشدية.

وكل ذلك حدث في إطار «النواة – الرحم» المؤلفة من التضايف والتنافي المطلقين بين الباطنية الدينية والفلسفية، والظاهرية الدينية والفلسفية، بما هما صراع وجود بين الشيعة والسنّة متقدم على التفرع إلى نظر وعمل، ومؤسس للفرعين معاً بوصفه قيامهُما وبوصفهما عَرَضَيْه، النظري (في الرياضيات والمنطق) والعمَلي (في السياسات والتاريخ)، وهو قيام ليس فيه انفصال بين عالمين أحدهما إلهي والثاني إنساني، أحدهما ما بعد طبيعي – ما بعد تاريخي (الإله)، والثاني طبيعي – تاريخي (الإنسان)، بل هما عالم واحد يُطابق فيه ما بعد الطبيعي الطبيعي، وما بعد التاريخي التاريخي، والمتطابقان الأولان بالمتطابقين الثانيين، وذلك فلسفيّاً ودينيّاً في مجتمع ذاتي الحركة، وجودُه هو عينُ نظرِه وعين عَمَلِه لكونه متبوعاً لا تابعاً.

---

(١) وهذه العلاقة بين الصفوية والأشعرية هي التي تمكننا من فهم المضمون المُفاد بالمصطلح الأفلاطوني الفيثاغوري الذي يستعمله إخوان الصفا، كما أفهمتنا العلاقة بين البهشمية والفارابية المضمون الذي يفيده الفارابي بالمصطلح الأرسطي السوفسطائي. وإذا كانت هذه العلاقة الثانية لا تثير الاستغراب، فإن الأولى تبدو لنا غير معقولة: **كيف يمكن للكلام المظنون سُنياً (الأشعرية) أن يكون ذا علاقة بالفلسفة المظنونة شيعية (الصفوية)؟**

وطبعاً، فإن العلاقة بين الصفوية والأشعرية لا تعني أن الأولى تُرَدُّ إلى الثانية ولا أنها صادرةٌ عنها، مثلما أن العلاقة بين المشائية والبهشمية لا تعني ذينك الأمرين؛ بل هي تعني أن ذُرْوَة المابعد النقلي، وذُرْوَة المابعد العقلي من الأنساق وتحديد منزلة الكلي حدثت بين فرعي الكلام وفرعي الفلسفة بهذا التقاطع. **فالكلام المائل إلى التشيع تعلق بالمشائية، والكلام المائل إلى التسنن تعلق بالصفوية، رغم أن المشائية أقرب إلى السنّة، والصفوية أقرب إلى الشيعة، كما سيتبين فيما بعد.** وعلة هذا التقاطع بَيِّنَةٌ. فلما كان الاعتزال البهشمي، كما أسلفنا، تسليماً بتقدم الشكل العقلي على الشكل النقلي (تقدم النظر على الوحي)[1]، وسعياً إلى وضع نظرية توصِلُ إلى تعقيل المضمون النقلي بتوسط التأويل، فهو بالضرورة سيلتقي بالمشائية الفارابية. ولما كان الاعتزال الأشعري، كما أسلفنا، تسليماً بتقدم المضمون النقلي على المضمون العقلي[2] وسعياً إلى وضع نظرية تتجاوز معقولية الشكل العقلي بتوسط الوحي، فهو بالضرورة سيلتقي بالصفوية. وفعلاً، فإن المشائية تُجيب فلسفياً عن مطلب البهشمية الكلامي، والصفوية تجيب فلسفياً عن مطلب الأشعرية الكلامي. **فالملة الدينية والوحي دون الملة الفلسفية والعقل عند الفارابي، والملة الدينية والوحي فوق الملة الفلسفية والعقل عند الصفوية**[3].

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٣٩: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالتفكر والنظر». (...) و ص ٤٣: «فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب فما معنى قوله: ما أول ما أوجب الله عليك قيل له: معناه ما عرفك الله وجوبه. فإذن الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم ما لَطُفَ في أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية».

(٢) تقدم النقل على العقل: ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ص ٣١ – ٣٣، في بيان مذهبه في دلائل العقول. وكذلك ص ٢٨٤ – ٢٨٦ في بيان مذهبه في باب وجوب النظر.

(٣) الرسائل، IV، ٧، الفصل ٨، ص ١٣٧: «كسريان القوة الملكية في القوة الناطقة» والقوة الملكية، تعد هنا، أسمى من القوة الناطقة سمو الإلهيين على الملوك، راجع سابعة الناموسيات من الرسائل ص ١٧٢. أما دونية الوحي بالإضافة إلى العقل عند الفارابي، فهي غنية عن التدليل؛ إذ يكفي أنه ينتسب عنده إلى الخيال.

لذلك فلا عجب إذا رأينا أن جوهر نظرية الوجود الكلي، وجوديّاً ومعرفيّاً، لا يختلف عند إخوان الصفا عنه عند الأشاعرة، رغم استعمال الأولين للمصطلح الأفلاطوني المحدث ذي الميل الأفلاطوني الفيثاغوري. فهم ينفون قدم العالم، وشيئية المعدوم والأحوال البهشمية، ويثبتون حدوث العالم والصفات الموجبة، وإبداع الأشياء ذاتاً ووجوداً. كما أن المعلومَ والمعمولَ والعقلَ الذي يدركهما ليست جواهر، بل هي أعراض مُكتسبة بفضل الإدراك الحسي والتربية الدينية والخلقية، وليست أموراً ذاتية للأشياء. وطبعاً، فإن الارتباط بالنسق الأشعري المقابل للنسق البهشمي مقابلة الصفوية للمشائية، لا يعني التطابق المطلق بين المذهبين.

فمحاولة التوفيق تفترض بقاء الامتياز، وخاصة بحكم الاصطلاح المختلف. لكن مسائل المنزلة الوجودية للكلي تجتمع كلها حول نواة واحدة، هي مسألة حدوث العالم وقدمه؛ ومسائل المنزلة المعرفية تجتمع كلها حول نواة واحدة، هي طبيعة العقل الإنساني والمعقولات التي يدركها. وسنعالج هاتين المسألتين علاجاً سريعاً لإبراز العلاقة لا غير، دون تكرار التمحيص الذي عمقناه في الفرع المشائي، وذلك لأن التوازي بين العلاقتين يُغْني عن الحِجاج، إذ إن موضوعَنا ليس هذه العلاقة بل نسقَ المذاهب بما هو أساسٌ لنسقِ منازل الكلي[١].

ولنبدأ بالمسألة الأولى: مسألة قدم العالم أو حدوثه. فهذه المسألة يعدها إخوان الصفا من أهم أسس دعوتهم، وذلك لما يتأسس عليها من مبادئ، ولما ينتج عنها من نتائج نظرية وعملية. فأما أسسها فهي: نظرية الإبداع والخلق عن عدم، ونظرية المشيئة الإلهية المطلقة، أو تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه

(١) وجلُّ المسائل التي اشتهرت بها الأشعرية يوافقها عليها الصفوية، ولعل أهمها مسألة خلق القرآن وقدمه، ومسألة الفعل الإنساني والجبر، ومسألة الرؤية، ومسألة الإرادة المرجحة إلخ... وطبعاً فإن هذه الأمور هي الغالبة على الرسائل، ولكننا لا ننفي أننا نجد أحياناً ما ينافيها، مما يثبت بأن الرسائل ليست تامة التناسق. ولعل ذلك يعود إلى تعدد المؤلفين الذين شاركوا في صياغتها.

ذاتاً ووجوداً. وأما نتائجها فهي: إثبات الصانع، والتخلص من الدهرية، وإثبات الرسالات السماوية، ونفي كفاية العقل.

فلنحلل ذلك: يقول إخوان الصفا محددين الأساس الأول لنظرية حدوث العالم، أعني، الإبداع أو الخلق عن عدم: «ثم اعلم أن كثيراً من أهل العلم وممن تكلم في حقائق الأشياء لا يعرفون الفرق بين الشيء المخلوق والمصنوع، وبين المخترع المبدع. وهذا أحد أسباب الخلاف بين العلماء في آرائهم ومذاهبهم في قدم العالم وحدوثه. ثم اعلم أن الخلق هو تقدير كل شيء من شيء آخر: والمصنوع ليس هو بشيء غير كون الصورة في الهيولى. **وأما الإبداع والاختراع فهو إيجاد شيء من لا شيء. وهذه المعرفة وتصور هذه الحكومة يبعد عن كثير من المرتاضين بالرياضيات الحكمية، فكيف عن غيرهم**»(١).

ويقولون محددين الأساس الثاني لنظرية حدوث العالم، أعني تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه ذاتاً وصفاتٍ ووجوداً: «فإن سوء الفهم يؤدي بصاحبه إلى سوء الظن بالحكماء. فمن ذلك ما يتوهمه كثير من الناس في حق الحكماء أنهم يقولون بقدم العالم وأزليته... ومن ذلك أيضاً قولهم، **إن الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه**. فظن من سمع هذا القول ولم يفهم المراد أنهم يقولون: إنها ليست بجعل جاعل أو صنع صانع، إذ كان لنفسه. وليس الأمر على ما ظنوا وتوهموا وإنما قال الحكماء هذا القول، لما تأملوا الموجودات وتصفحوا أحوالها، وجدوا بعضها صفات، وبعضها موصوفات مختلفات، وعرفوا أن علة اختلاف الموصوفات هي من أجل اختلاف الصفات. **وأما اختلاف الصفات فهي لأنفسها، لأن الله أبدعها مختلفة بأعيانها لا لعلة فيها.**

والمثال في ذلك اختلاف حال الأسود والأبيض فإنه من أجل اختلاف السواد والبياض في ذاتهما لا لعلة أخرى. **فمن ظن أن السواد والبياض لهما علة**

(١) الرسائل، أولى الناموسيات ص ٤٧٢ - ٤٧٣

أخرى تمادى إلى غير النهاية[١]. وذلك أن الأسود هو موصوف، وإنما كان أسود لكون السواد فيه فهكذا الأبيض، إنما كان أبيض لكون البياض فيه. فأما السواد والبياض فإنهما في أنفسهما مختلفان، لا لصفة[٢] فيهما بل بذاتيهما مختلفان، لأن الله تعالى أبدعهما هكذا مختلفي الذاتين[٣]. فهذا معنى قول الحكماء: إن السواد سواد لنفسه لا لصفة. ولم يريدوا أن السوادَ ليس بجعل جاعل، ولا بصنع صانع، كما توهم كثير من الناس الذين هم غير مرتاضين بالحكمة ولا متحققين بالشريعة»[٤].

وبيّن أن المبدأ الأول يقتضي نفي شيئية المعدوم، واعتبار فعل الإبداع شاملاً للوجود والذات معاً. ففي الفصول المُعجمية من الرسائل النفسية العقلية، يحدد

---

(١) وفي دلك إشارة واصحة إلى مسألة معمر حول لا تناهي المعاني؛ إذ إن تعليل اختلاف الصفات بصفات أخرى يؤدي إلى التسلسل الذي لا يتناهى، وهو ما يقتضي إيقاف السلسلة بجعل الصفات، من حيث كونها ما هي، غير معلولة بصفات أخرى، دون الزعم بأنها غير مبدعة، أي قديمة. وهذا، طبعاً، نفيٌ لشيئية المعدوم.

(٢) في النص «صنعة» عوض «صفة». ولا معنى لكلمة «صنعة» هنا، بل السياق يقتضي كلمة «صفة».

(٣) وبيّنٌ ما لهذه المسألة من علاقة واضحة بمسألة شيئية المعدوم واعتبار ذوات الأشياء غير مجعولة لكون فعل الخلق والإيجاد لا يتعلقان إلاّ بإضافة الوجود للممكن بالذات. وقد أشار إخوان الصفا لهذه المسألة رابطين إياها بالموقف الاعتزالي والفلسفي ومقابلين بينهما وبين الموقف الأشعري: «ثم اعلم أن اختلاف العلماء في معلومات الله لم يزل أيضاً من إحدى أمهات المسائل للخلاف. وذلك أن منهم من يرى ويعتقد أن معلومات الله لم تزل هي أشياء في القدم جواهر أو أعراض، لأن الشيء عندهم هو الذي يخبر عنه ويعلم، فقد علم الله الأشياء قبل أن أخرجها من العدم إلى الوجود واخترعها. وهذا رأي بعض القدماء وبعض متكلمي أهل هذا الزمان ومن العلماء من يرى أن الله لم يزل عالماً بأنه لا شيء سواه. وكان عالماً بأن سيخلق الأشياء ويجعلها جواهر أو أعراضاً ويؤلفها على ما هي عليه الآن، ثم فعل كما علم» (الرسائل، أولى الناموسيات ص ٥١٧ - ٥١٨) وطبعاً فهذا لا يفيد بأن إخوان الصفا يميلون إلى الحلّ الأشعري، إلاّ إذا أضفنا إليه هذا النص حول علم الله والصور في علمه: «ثم اعلم أن الأشياء هي أعيان، أي صور غيريات أفاضها وأبدعها الباري تعالى... ومن أخص أوصاف الباري أنه غير الوجود: غير العالم وأصل الموجودات وعلتها... ثم اعلم أن كثيراً ممن ينظرون ويتفكرون في مبادئ الأمور يظنون ويتوهمون بأن المعلومات في علم الله لم تزل مثل صور المصنوعات في أنفس الصناع قبل إخراجهم لها ووضعهم إياها في الهيولى المعروفة في صنائعهم، أو مثل صور المعقولات في أنفس العقلاء وتصورهم لها. وليس الأمر كما توهموا... وليس علم الله تعالى كذلك، بل علمه من ذاته» النفسانيات ص ٣٤٨ - ٣٤٩. لم نحذف إلاّ ما يتعلق بالنموذج التفسيري العددي، أعني بالمصطلح التأويلي المستند إلى الفيثاغورية.

(٤) الرسائل، تاسعة النفسانيات، العقليات ص ٣٥٦ - ٣٥٧

الإخوان المفهومات الثلاثة التي بجمعها ينتج أن «المعدوم ليس بشيء»[١]: فإذا كان «الشيء هو المعنى الذي يُعلم ويُخبر عنه»، وكان «الوجود هو الذي وجدَه أحدُ الحواس أو تصورَه العقلُ، أو دلّ عليه الدليل» وكان «المعدوم هو ما قابَلَ هذه الأشياء المذكورة في الوجود» أعني ما أدركه الحس أو العقل أو دلّ عليه الدليل، فإن الحصيلة هي كونُه ليس شيئاً، إذ تلك هي معاني المعنى الذي يُعلم ويخبر عنه.

وأما المبدأ الثاني، فيقتضي نظريةَ الخلق المستمر التي يؤكدها الإخوان بصورة واضحة: «اعلم أن أكثر العقلاء يظنون ويتوهمون أن وجود العالم من الله تعالى كوجود الدار المبنية من البنّاء، المستقلة بذاتها المستغنية عن البنّاء بعد بنائه. وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا، لأن بناء الدار تركيب وتأليف من أشياء هي موجودة بأعيانها قائمة بذواتها، كالتراب والماء والحجارة والآجر والجص واللبن والخشب وما شاكلها. **وليس الإبداع والاختراع تركيباً وتأليفاً، بل إحداثٌ واختراعٌ من العدم إلى الوجود.** والمثال في ذلك كلام المتكلم وكتابة الكاتب: فإن أحدهما يشبه الإبداع وهو الكلام، والآخر يشبه التركيب وهو الكتابة. **فمن أجل هذا صار إذا سكت المتكلم بَطُلَ وِجْدانُ الكلام،** فإذا أمسك الكاتب لا يَبْطُل الموجودُ من الكتابة. **فوجود العالم من الله كوجود الكلام من المتكلم، إذا أمسك عن الكلام بَطُلَ وِجْدانُ الكلام»**[٢].

تلك هي أسس مسألة خلق العالم وما تقتضيه. أما نتائجها وما تقتضيه، فهي: إثبات الصانع المبدع، ونفي الدهرية، وإثبات الرسالات، ونفي الاستغناء عنها بالعقل. والنتيجة الأولى لنظرية حدوث العالم هي إثبات الصانع: «ثم اعلم أن أحد الآراء الصحيحة الْمُنَجِّية لنفوس معتقديها، اعتقاد الموحدين بأن العالم مُحْدَثٌ، مُخْتَرَعٌ، مَطْوِيٌّ في قَبْضَةِ باريهِ، مُحْتاجٌ إليه في بَقائِه، مُفْتَقِرٌ إليه في

---

(١) الرسائل، عاشرة النفسانيات ص ٣٨٥

(٢) الرسائل، تاسعة النفسانيات ص ٣٥٠ – ٣٥١

دَوامِه، لا يستغني عنه طرفةَ عَيْنٍ، ولا عن إمْدادِ الفيضِ عليه ساعةً فساعة، وأنه لو منَعَهُ ذلك الفيضَ، والحِفْظَ، والإمْساكَ لحظةً واحدةً لتهافتت السماءُ، وبادت الأفلاكُ، وتساقطت الكواكبُ وعُدِمت الأركانُ، وهلَكَت الخلائقُ ودثر العالَمُ دُفعةً واحدةً، بلا زمان، كما ذكر الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾[1] وبقوله تعالى: ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَالسَّماواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَهُ[2]﴾[3].

أما النتيجة الثانية، فهي إثباتُ الرسالات والحاجة إلى الوحي: «فأمّا من يعتقد خلاف ذلك [القول بقدم العالم]، وهو يعتقد أن العالم محدَثٌ مصنوع بقصدٍ قاصدٍ وفعلِ حكيمٍ، فإنه يَعْرِضُ له، عند ذلك، خواطرُ عجيبةٌ، وفِكْرٌ، ورَوِيَّةٌ، واعتبارٌ، وبصيرةٌ، وسؤالاتٌ طريفةٌ، ومباحثُ لطيفةٌ عن العلوم الشريفة، ويكون في ذلك النجاةُ، والسبَبُ لانتباهِ النفس من نوم الغفلة... **وإن وُفِّقَ لفهمهما بإلهامٍ من الله تعالى، فذلك هو الوحي والنبوة، وإن عزَّ عليه، فعليه بمجالسة الحكماء والمباحثة معهم**»[4].

وإذا كان من مقتضيات النتيجة الأولى التخلُّصُ من السلوك الدّهري المادي المحض، والتشبثُ بحياةٍ أسمى من الدنيا وأرقى من الحاجات البهيمية، فإن من مقتضيات النتيجة الثانية التسليمَ بالاختيار المطلق لما عليه الوجودُ والشريعةُ، ومن ثم الحاجةُ إلى الرسالة والعلم المبينة لخفايا الغايات الإلهية: «ولا تقدرُ أيضاً، ولا ينبغي أن تَظُنَّ أن وجودَ العالم عن الله تعالى طبعاً بلا اختيار منه، مثل وجود نور الشمس في الجو طبعاً لا اختياراً منها، ولا تقدر أن تمنع نورَها وفيضها لأنها مطبوعةٌ على ذلك طَبَعَها رَبُّ العالمين. فأما الباري تعالى فمُختارٌ في فعله إن شاء

---

(١) [فاطر ٤١/٣٥] بقية الآية: ﴿... إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾.

(٢) [الزمر ٦٧/٣٩] بداية الآية: ﴿وَما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ...﴾ البقية: ﴿وَتَعالَى عَمّا يُشْرِكُونَ﴾.

(٣) الرسائل، سابعة النفسانيات ص ٢٩٦

(٤) الرسائل، ثامنة النفسانيات ص ٣٤٠ - ٣٤١

فعل، وإن شاء أمسك عن الفعل تركاً، مثل الْمُتَكَلِّمِ القادرِ على الكلام، إن شاءَ أَمْسَكَ وَسَكَتَ. وهذا حكمُ إيجادِ الباري تعالى واختراعِه، إن شاءَ أفاضَ جودَهُ، وفضلهُ، ونعمتهُ، وإحسانهُ، وإظهار رحمته وحكمته، وإن شاءَ أَمْسَكَ عن الفعل تركاً، وإن شاءَ لم يمتنع عن إيجاد فعله صنعاً، هو قادر على الفعل وترك الفعل اختياراً»[١].

ذلك أن الوجود والشرع، لو كانا ضروريَّيْن، في كونهما ما هما عليه، لأصبح الإنسان غنياً عن الوحي، قادراً على الاكتفاء بالعقل وحده لمعرفة ما لا دخل للتوقيف والاختيار الإلهي فيه: **أي إن نظرية التوقيف الوجودي والشرعي هي الأساس الضروري لنظرية الوحي والرسالات السماوية، وذلك هو أهم المبادئ الأشعرية؛ وهو السر في الجمع بين المضمون العقلي والشكل النقلي في الرسائل الصفوية.**

ولنأت الآن إلى المسألة الثانية، مسألة المنزلة المعرفية التي يشغلها الكلي، أعني طبيعة المعقولات (والعقل) ومدلولها الواقعي أو الاسمي، بادئين بالإشارة إلى أن الكليات، عند إخوان الصفا، لها مدلولان، أحدهما يعني ما هو كلٌّ دون أن يكون كليّاً وهذا هو معنى الكليات التسع[٢]؛ والثاني يعني ما هو كليٌّ دون أن يكون كلاًّ وهو معنى الألفاظ المنطقية أو المعقولات المكتسبة من الحس[٣]. **وإذن، ففي الحالتين ليس للكلي، بمعنى الكلي العقلي ذي الوجود الجوهري المفارق (أفلاطون)، أو المحايث (أرسطو)، أو حتى الفائض (أفلوطين)، أدنى وجود في رسائلهم[٤].**

ولنذكِّر بالأساس الوجودي للكلي المعرفي في الذات الإلهية، وفي الأشياء، وفي العقل الإنساني. فالكلي منفيٌّ في هذه الحالات الثلاث. فلا وجود لصور في

(١) الرسائل، ثامنة النفسانيات ص ٣٣٨

(٢) الرسائل، ثانية النفسانيات ص ٢٠٢ مثلاً.

(٣) الرسائل، عاشرة الرياضيات ص ٣٩٥ فصل الألفاظ الستة، وكذلك فصل المعقولات ص ٤٠١ منها والرسالة الحادية عشرة من الرياضي المدخل، الفصل الأول ص ٤٠٤ - ٤٠٨ والرسالة الأولى من الناموسيات ص ٤٠١ إلى ٤٠٣

(٤) وذلك لأن جميع الموجودات عينيات أغيار، أو أعيان غيريات.

ذات الإله[١]؛ ولا وجود لصُوَرَ ذَواتٍ متقدّمة على وجود الأعيان[٢]؛ ولا وجود لصور معقولة في عقل الإنسان[٣]؛ بل معقولات العقل الإنساني ليست إلاّ حصيلة تجربته[٤]. والعقل الإنساني نفسُه غريزةٌ وفعلٌ للنفس الإنسانية، وليس جوهراً[٥]. ولا نجد أدنى كلام عن نظرية العقول العشرة[٦]، ولا عن نظرية العقول الأربعة[٧]؛ بحيث إنَّ آلية المعرفة، رغم الاصطلاح الأرسطي أحياناً، هي الآلية الكلامية لا غير، **فالعقل هو التمييز الغريزي الذي يتّصف به الإنسان.**

بل نجد، فضلاً عن ذلك، أن عرض الرسائل للألفاظ الخمسة، موضوع المدخل الذي ألفه **فرفوريوس**، يتعامل معها على أنها ألفاظ لا غير، بمعنى أن الكلية لا تُدرس فيها بما هي كلية معقولات، بل بما هي أسماء كلية وألفاظ[٨]. وحتى عندما وقعت الإشارة إلى **نظرية الأحوال**، وهي إشارة وحيدة، فإنها عُرضت بوصفها مجرَّد إضافات لا غير، ولم يُعْطَ لها المدلولُ الواقعي الذي لها عند أبي هاشم[٩]: «ثم إنهم وجدوا أشياء شتى تقع على شيء واحد لم يتغير في ذاته، بل من أجل إضافته إلى أشياء شتى، فسمَّوها جنس المضاف، مثال ذلك رجل يسمى ابناً، وأباً، وأخاً، وزوجاً، وجاراً، وصديقاً، وشريكاً، وما شاكلها من **الأسماء** التي لا تقع إلاّ بين اثنين يشتركان في معنى من المعاني، **وذلك المعنى لا**

(١) الرسائل، تاسعة النفسانيات، الفصل الثالث ص ٣٤٩

(٢) رغم مناقضة الفصل الخامس من تاسعة النفسانيات، الذي لا يلائم باقي النصوص.

(٣) الرسائل، أولى الناموسيات، ص ٤٢٤: التوفيق بين فطرية المعرفة واكتسابها.

(٤) الرسائل، أولى الناموسيات، ص ٤٢٥

(٥) بل الفيض عندهم ذو درجة واحدة: المُفاض الأول أو العقل، تتلوه النفس فَضلُها أو الهيولى، وفيها تصنع النفس صناعتها (نظام العالم)، وفي العالم الأسفل تضع الطبيعة صناعتها (الأصباغ والأشكال والصور)، وهذا العقل الوحيد هو العقل الفعال. ولا وجود لعقول أخرى وسيطة بين الإله والإنسان. والعقل الفعّال هو عين فعل الخلق أو الأمر.

(٦) مثلما خلت نظرية تكوين العالم من سلسلة العقول العشرة، خلت نظرية المعرفة من العقول الأربعة: الفعال والهيولاني والمستفاد والذي بالفعل، بل هي انحصرت في النفس الناطقة لا غير.

(٧) الرسائل، أولى الناموسيات ص ٤٢١

(٨) الرسائل، عاشرة الرياضي ص ٣٩٥

(٩) كما بينا ذلك في فصل الكلام I. ٤ و ٥

يكون موجوداً في ذاتيْهما، ولكن في نفس المفكّر سموها جنس المضاف، وأصحاب الصفات[1] يسمون هذه المعاني أحوالاً»[2].

إن «التجربية» الخالصة التي ينسبها إخوان الصفا إلى نظرية المعرفة الصفوية والتأويل الأرسطي الذي يطبقونه على مفهوم التذكر الأفلاطوني[3]، والنفيَ المطلق لواقعية الكلي المفارق أو المحايث[4]، يجعل نظرتهم في الكلي اسمية خالصة، رغم ما قد يوحي به نموذجيتهم العددية من واقعية فيثاغورية، لكون النموذجية العددية، عندهم، ليست فيثاغورية، ولا هي أفلاطونية.

فهي ليست فيثاغورية لعلتين؛ أولاً: لأن وظيفة الأعداد نموذجية لا غير، وليست هي طبائع الأشياء. وهي نموذجية بمعنيين، بمعنى نظام الصناعة الإلهية[5]، وبمعنى نظام علم الإنسان لهذه الصناعة[6]، وإذن فهي ليست طبائع الأشياء، بل هي نظام فعل الإبداع ونظام علمه؛ وثانياً: لأن هذا النموذج لا يقوم بذاته، بل هو بحاجة إلى الإله وإلى الإنسان، وهو إذن دون هاتين الذاتين واقعية[7]: إنه فعلٌ أو

(١) وإذن فمدلول الحال هنا غير مدلوله عند أبي هاشم: إذ إن نسبته إلى أصحاب الصفات تعني الأشاعرة خاصة والسنة عامة. أما الدلالة الواقعية للحال عند أبي هاشم فهي واضحة من مقابلتها للاسميّة الأشعرية كما يقابل بينهما الشهرستاني في نهاية الإقدام. ولكونها، خاصة، بدلاً عن الصفات: فكيف إذا كانت بمعناها البهشمي، تنسب إلى أصحاب الصفات؟ ويمكن أن نؤرخ بهذه الإشارة لرسائل إخوان الصفاء: فالقول بالأحوال عند الصفاتية متأخر وهو في كل الأحوال بعد الأشعري وبعد الباقلاني.

(٢) الرسائل، الحادية عشرة من الرياضية ص ٤٠٧

(٣) الرسائل، أولى الناموسيات ص ٤٢٤

(٤) وهو معنى الأشياء أعيان غيريات التي يكثر ترددها في الرسائل، ونفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي الفرق بين الصور التمامية والصور العرضية أو على الأقل الحد منه، لكونها جميعاً من صنع الطبيعة في ما دون القمر، ومن صنع النفس في ما فوقه؛ وهي من ثم نِسَبٌ وإضافاتٌ وليست جواهرَ، بمعنى قيامها الذاتي المفارق أو المحايث.

(٥) الرسائل، الأولى من النفسانيات العقليات الفصل الأول ص ١٧٨ وما بعدها.

(٦) الرسائل، الثانية من النفسانيات العقليات الفصل الثاني والثالث ص ٢٠٠

(٧) الرسائل، ثانية النفسانيات، الفصل الثالث ص ٢٠٠: «وعلى رأي الإخوان أن الواحد وما بعده محتاج إلى الغير، وهو العاد».

حُكْمُ فعل للذاتين المبدعة والعالمة في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ (الإله)، وفي الطبيعة والتاريخ (الإنسان خليفتُه)[١].

وهي ليست أفلاطونية، لعلتين كذلك. فهي أولاً ليست أفلاطونية لانعدام الثنائية الرياضية المميزة بين الرياضيات الوسيطة والرياضيات المثالية، بل الرياضي عندهم هو المقصود بمضمون الرسائل الرياضية. وهو مضمون يجمع كل الأفعال الإنسانية النظرية والعملية التي تخضع للانتظام الذي يقبل التحديد، بمعنى التحديد الرياضي كمفهوم العلائق النسبية بين العناصر المكونة للظاهرة. والعبارة الرياضية أو صيغة العلاقات الرابطة بين العناصر المكونة هي التي اعتبرها إخوان الصفا جوهر العلم وجوهر الصناعات الإلهية والطبيعية والإنسانية[٢]. وإذا سلمنا بوجود ثنائية رياضية عند إخوان الصفا، فهي بمعنى الرياضي النظري (الذي موضوعه الأرواح) والرياضي العملي (الذي موضوعه الأجسام)، وكلاهما علمي، إذ إن نقصان التحديد في الثانية علته فَجاجَةُ المادة لا غير.

وهي **ثانياً** ليست أفلاطونية، لأن النموذج ليس أسمى مما هو نموذج له، ولا هو حتى غيره بل هو مجرد مثال منه في علم الإنسان، إذ إن الإله المبدع غني عن النموذج والمثال يصنع على منواله، أي إن الرياضي ليس ضرورياً إلاّ ضرورة إضافية إلى الإنسان. أمّا الإله، بما هو مبدع، فكان يمكن أن يكون إبداعه على غير ما هو كائن، ما دام النموذج ليس متقدماً على الإبداع، لا تقدُّماً بالزمان، ولا تقدُّماً بالذات، ولا بالشرف والرتبة.

ما معنى النموذجية الرياضية عند إخوان الصفا إذن؟ ليست الكائنات الرياضية هي النموذج، بل تكوينُها أي نظام تولدها هو النموذج لنظام تولد الموجودات. ونظام التولد ليس أحد الموجودات بل هو فعل الإيجاد. وهذا الفعل هو المقصود بالعقل أو الفائض الأول من الإله. وهذا الفائض الأول ليس مفعولاً، بل هو فعل أو هو «المفعول

(١) أي علم النسب الذي يستند إليه جميع الصناعات العلمية والعملية الإنسانية مثل استناد فعل الإبداع الكوني (العالم) وفعل الإبداع الشرعي (القرآن والرسالات جميعاً) الإلهيَّيْن إليه.

(٢) الرسائل، سادسة الرياضيات، ص ٢٥٧

– **الفعل**»؛ «وذلك أن الباري، جلّ ثناؤه، لما كان واحداً بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحداً بالحقيقة، بل وجب أن يكون واحداً متكثراً مثنوياً مزدوجاً، وذلك أن الباري، جل ثناؤه، **أول ما بدأ «بفعل – واحد – مفعولاً – واحداً – متحداً – بفعله» الذي هو علة العلل، فلم يكن واحداً بالحقيقة بل فيه مثنوية**. فلذلك قالوا إنه أوجد واخترع أشياء مثنوية مزدوجة **وجعلها قوانين الموجودات وأصول الكائنات**»[1].

وهذه القوانين التي أوجدها فعل الإله الأول «ومفعوله – الفعل»، تتميز بالتعدد شرطِ الإضافات والنسب التي تمثل نموذج الصناعات الإلهية والنفسية والطبيعية والإنسانية. والمصنوع الكلي لهذه الصناعات، الذي هو الوجود، ليس مؤلَّفاً من جواهر، ما دام يُقاس على الكائن الحي الواحد الذي تُعَدُّ أجزاؤه مجرَّد أعضاء، ووحدته الجوهرية الحقيقية هي قانون التناسب العام بين أجزائه. **وهي هذا العقل الأول الذي ليس له من ذاته أدنى قيام، لكونه «فعلاً – مفعولاً» للذات الإلهية الواحدة من كل جهة.**

وهكذا إذن تكون مسألة المنزلة الوحودية التي يشغلها الكلي، في **رسائل إخوان الصفا**، من أهم المسائل الفلسفية الدينية. وتتمثل أهميتُها الأساسية في إدخالها ضمن الوصل الذي أشرنا إليه بين ما بعد الطبيعي – الطبيعي (الإبداع الطبيعي) وما بعد التاريخي – التاريخي (الإبداع الشريعي): **وذلك ما يتحددُ في نظرية الخلافة الإنسانية التي تحدِّد للإنسان، في عالم الأرواح والأجرام، دوراً هو دور العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليَّيْن (السياسيات والتاريخ) قياساً على المستخلِف، أي الإله**. فالعالم مدينة إلهية ميتافيزيقية وميتاتاريخية مقيسة على الدولة التي هي مدينة إنسانية فيزيقية – وتاريخية.

ومثلما تقاس المدينة الإلهية على المدينة الإنسانية، فكذلك تقاس المدينة الإنسانية على المدينة الإلهية. ومنزلة الكلي فيهما واحدة: أي إن للعالم بعداً طبيعياً وتاريخياً

(١) الرسائل، الثانية من النفسانيات ص ٢٠١

هو حضور المدينة فيه، وللمدينة بعداً ما بعد - طبيعياً وما بعد - تاريخياً هو حضور العالم فيها. وهذا الحضور هو بتوسط المعرفة النظرية الفلسفية والدينية. وذلك الحضور هو بتوسط المعرفة العلمية الفلسفية والدينية. **لذلك صارت السياسة والرياضة، بما هما عمل النظر، فعلين محقّقين للإرادة الإلهية بتوسط العلماء أصحاب الناموس. وصار التاريخ والمنطق، بما هما علم ذلك العمل بالسياسة والرياضة، إدراكاً لهذا العمل الديني. وإذن:**

(١) **فالرياضيات والسياسيات، أو بالأحرى التّرييض والتسْييس، فعلان** إبداعيان عند الإله وعند الإنسان في مادة هي الوجود بما هو طبائع عالمية أو إنسانية. **وليس الكلي النظري فيهما إلاّ ذريعةَ هذا الفعل وقانونَه.**

(٢) **والمنطق والتاريخ، أو بالأحرى الْمَنْطَقَة والأَرْخَنَة، فعلان تعليميان أو** خطابيان عند الإله متوجهاً إلى أصحاب الناموس، وعندهم متوجهين إلى البشر لتعليمهم. **وليس الكلي العملي فيهما إلاّ ذريعةَ هذا الفعل وقانونَه.**

وبذلك يصير العالم والإنسان، بما هما كائنان طبيعيان (ما بعد الطبيعة ⟵ الطبيعة)، من جنس المدينة والإنسان بما هما كائنان تاريخيان (ما بعد التاريخ ⟵ التاريخ). وكلا الحيزيْن ثُنائِيي الأبعاد: «فما بعد الطبيعة - الطبيعة»، أو الوجود بما هو خاضع للكلي النظري، مؤلف من عالم الأرواح وعالم الأجرام، «وما بعد التاريخ - التاريخ»، أو الوجود بما هو خاضع للكلي العملي، مؤلف من عالم الأرواح وعالم الأجرام كذلك. وعالم الأرواح في الحيز الأول (الملائكة والعقل الكلي، والنفس الكلية) متصل بعالم الأرواح في الحيز الثاني (أصحاب الصنائع العلمية)؛ وعالم الأجرام في الحيز الأول (الأجرام السماوية والطبائع المادية السفلية) متصل بعالم الأجرام في الحيز الثاني (أصحاب الصنائع العملية). **لذلك كانت المدينة، مِثْلَ العالم، مدينةً روحيةً، ومدينةً ماديةً؛ والأولى غايةٌ سيِّدَةٌ، والثانيةُ وسيلة مَسُودَةٌ، فطابق «ما بعد التاريخ - التاريخ»، «ما بعد الطبيعة - الطبيعة».**

ولما كان الإنسان خليفة الإله في العالم، فإنه المحققُ لغاياته في بعديْها المادي والروحي. وبذلك يصبح التاريخ الإنساني تاريخاً لفعله بالعلم النظري، وبالعلم العملي في الطبيعة والمجتمع، مواصلةً لفعل الإله فيهما. **وهذا الفعل هو الترييضُ والمنطقةُ نظريّاً، والتسييسُ والأرخنةُ عمليّاً**. وليست المنزلة التي تنتسب إلى الكلي المعلوم والمعمول إلاّ هذين الدوريْن الروحي والمادي (في الوجود بما هو طبائع، وفي التاريخ بما هو شرائع) الجاعلَيْن من الإنسان، بما هو خليفة (الإنسان كإنسان، ثم الإنسان الإمام)، في تاريخه مواصلاً للإله في ما بعد التاريخ، مواصلةَ الفاعل بالنظر رياضيّاً، ومنطقيّاً، وبالعمل سياسيّاً وتاريخيّاً. **لذلك أصبحت المعرفة النظرية (الرياضيات والمنطق وتطبيقاتهما ما بعد الطبيعية والطبيعية إلهياً، وفي الصناعات العلمية والصناعات العملية العقلية، بما هي تربية للإنسان إنسانياً) معرفة عملية في جوهرها، وهي هي عينُها ذرائعُ المعرفة العملية (السياسيات والتاريخ وتطبيقاتهما ما بعد التاريخية والتاريخية إلهياً، وفي الصناعات العلمية والصناعات العملية النقلية بما هي تربية للإنسان إنسانياً)**[1].

ومعنى ذلك أن الشكل النقلي الذي اعتمدته الصفوية بديلاً من الشكل العقلي، علته تحويل السياسيات والتاريخ، بما هما علمان عمليان، إلى تَسْييسٍ وأرْخَنَةٍ. والمضمون العقلي الذي اعتمدته بديلاً من المضمون النقلي، علته تحويل الرياضيات والمنطق، بما هما علمان نظريان، إلى تَرْييضٍ ومَنْطَقَةٍ. وذلك للمطابقة بين المنظار العقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديه ما بعد الطبيعي والطبيعي مُرْجِعاً ما بعد التاريخي والتاريخي إليهما، والمنظار النقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديْه ما بعد التاريخي والتاريخي مُرْجِعاً ما بعد الطبيعي والطبيعي إليهما. **وإذن فهذه المزاوجة بين الشكل النقلي والمضمون العقلي ليست إلاّ المزاوجة بين منزلتي الكليّيْن منزلتهما الْمُرْجِعة للعملي إلى النظري (الفلسفة)، ومنزلتهما الْمُرْجِعَة للنظري إلى العملي (الدين)**.

---

(١) وسيأتي بيان هذه النسب بين العلمين النظريين وموضوعيْهما، والعلمين العمليّيْن وموضوعيْهما، وفعليْ الخلق والأمر في الذاتية الإلهية المتعالية.

بين منزلتي الكليّيْن منزلتهما الْمُرْجِعة للعملي إلى النظري (الفلسفة)، ومنزلتهما الْمُرْجِعَة للنظري إلى العملي (الدين).

لذلك صارت معادلةُ منازل الكلي في النسق الصفوي خاضعةً للتحديدات التالية:

(١) **فالرياضيات هي الترييضُ أو العلم النظري بما هو عامل:** وفيه تتطابق صورة المعلوم وصورة الموجود، بما هو طبائع أو كلي نظري، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(٢) **والسياسيات هي التسييس أو العلم العملي بما هو عامل:** وفيه تتطابق صورة المعمول وصورة الموجود، بما هو شرائع أو كلي عملي، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(٣) **والمنطق هو الْمَنْطَقَة أو علم العلم النظري:** إنه التعليم النظري، أو ميزان علم النظر العالم (موضوعه التحديد الأول).

(٤) **والتاريخ هو الأرْخَنَة أو علم العلم العملي:** إنه التعليم العملي، أو ميزان علم العمل العامل (موضوعه التحديد الثاني).

وبذلك يتضح التوازي بين فعلي الإله الإيجاديَّيْن ما بعد - طبيعيّاً وما بعد - تاريخيّاً (الترييض والتسييس)، وفعلَيْه الخطابيَّيْن طبيعيّاً وتاريخيّاً (الْمَنْطَقَة والأرْخَنَة)، وفعلي الإنسان الإيجادِيَّيْن طبيعيّاً وتاريخيّاً (الترييض والتسييس)، وفعليْه ما بعد طبيعيّاً وما بعد تاريخيّاً (المنطقة والأرخنة): وسيتضح هذا التقاطع في الأفعال، من خلال طبيعة الثمرات الحاصلة من هذه الأفعال:

الأفعال / الثمرات	فعل الإنسان: الطبيعي = التاريخي		فعل الإله: ما بعد الطبيعي = ما بعد التاريخي	
	في الأرواح	في الأجرام	في الأرواح	في الأجرام
ثمرة التريض	الصناعات العلمية	الصناعات العملية	نظام العالم الروحي الرياضي	نظام العالم المادي الرياضي
ثمرة التسييس	المدينة الروحية	المدينة المادية	الملكوت	الملك
ثمرة المنطقة	العقائد	الفقه	نظام العقل الإنساني	نظام الجسم الإنساني
ثمرة الأرخنة	الناموس	السلطان	الشريعة النظرية	الشريعة العملية

وعلى هذا التوازي والمطابقة بين عالَمَي الإله والإنسان، أو المستخلِف والمستخلَف، ببعديْهما الروحي والمادي، وحضور الأول في عالم الثاني (الإيجاد والتشريع) وحضور الثاني في عالم الأول (العلم والعمل) تأسست نظرية «الدولة - الكنيسة» ذات الإمام المعصوم الْمُناظِر للإله (العالم = الكنيسة)[1]؛ بوصفه الواسطة العلمية (الرياضيات، والمنطق)، والعملية (السياسيات، والتاريخ) وَساطَةً مَعْصومَةً.

لذلك سنرى كيف أن محاولة تجاوز منزلة الكلي النظري والعملي التي تأسست عليها هذه «الفلسفة - الدين» اقتضت إعادة النظر في سلم هذه العلوم لمحاولة الفصل بين أسرار الأفعال الإلهية وخصائص الأفعال الإنسانية، لكون الأولى من الغيب الذي لا يُمكن حصره في علم الإنسان له، والثانية اجتهادية لا يمكن أن نزعم لها العصمة ومطابقة الفعل الإلهي. **وهي إعادة نظر استلزمت ضرورة الإطاحة «بالدولة - الكنسية» المستندة إلى السلطة الروحية المعصومة، في العلميْن النظري والعملي: وذلك هو جوهر إصلاح ابن تيمية للعقل النظري المعد لإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون[2].**

---

(١) الرسائل، ثامنة الناموسيات، الفصل الأول ص ٢٠٤

(٢) ابن خلدون، المقدمة الأولى من الباب الأول، في ردّه على ابن سينا نفياً للحاجة إلى النبوة في تنظيم الدولة والحياة العمرانية ص (٧٢ - ٧٣). دون نفي لفائدتها عند وجودها.

وهكذا فالمشائية (الفارابي) تبدو قد ركّزت خاصة على تحديد منزلة الكلي النظري، والصفوية (إخوان الصفا) على منزلته العملية، دون أن تخلو الأولى من البحث في العمل، والثانية من البحث في النظر. لكن بحثَ الأولى في العمل كان، هو بدوره، نظريّاً (وضعُ نظرية المدينة الفاضلة)، وبحثُ الثانية في النظر كان، هو بدوره، عمليّاً (وضع تدبير يجعل العلوم النظرية تُصبح أداة فعل في المدينة الروحية: الصناعات العلمية -؛ وفي المدينة المادية: - الصناعات العملية). وقد التقت المشائية، لتلك العلة، بالكلام البهشمي الذي وضع شرط إخضاع الكلي العملي للكلي النظري في الحنيفية المحدثة (نظرية الأحوال التي تضع حدوداً لفعل الإله، من خلال إخضاع حال العالِمية إلى حال المعلُومية، بما هي ذات لها من ذاتها ماهيتُها، حتى في حال عدمها، وليس لها من الإله إلاّ عَرْض الوجود). والتقت الصفوية، لتلك العلة كذلك، بالكلام الأشعري الذي وضع شرط إخضاع النظر للعمل في الحنيفية المحدثة (نفي نظرية الأحوال، ووضع نظرية الصفات الموجبة تخليصاً لإرادة الإله من ذوات الأشياء حدوداً لها؛ وما نفي شيئية المعدوم إلاّ تحرير مطلق للإرادة الخالقة التي يعود إليها خلقُ الذات ماهيّةً ووجوداً، والإمساك بها بالخلق المستمر الذي يمدها بالبقاء).

ما الذي آل إليه اللقاء بين البعد «الأرسطي - السوفساطي» من الأفلاطونية المحدثة والبعد البهشمي من الحنيفية المحدثة نظريّاً وعمليّاً؟ وما الذي آل إليه، قياساً على اللقاء الأول، اللقاء بين البعد «الأفلاطوني - الفيثاغوري» من الأفلاطونية المحدثة والبعد الأشعري من الحنيفية المحدثة نظريّاً وعمليّاً؟ فالفارابي قد درس تجربةَ تعقيل علوم النقل من وجهها النظري (في الحضارة العربية)، وعلوم العقل من وجهها النظري (في الحضاة اليونانية)، وانتهى إلى إخضاع الدين إلى الفلسفة، إخضاع العمل إلى النظر، في كل منهما. **لذلك غاب الدور العملي للعلوم النظرية وللعلوم العملية**. وإخوان الصفا درسوا تجربة تعقيل علوم النقل من وجهها العملي (في الحضارات الدينية خاصة) وعلوم العقل من وجهها العملي (في جميع الحضارات)، وانتهوا إلى إخضاع الفلسفة إلى الدين، إخضاع النظر إلى العمل، في كل منهما. **لذلك غاب الدور النظري للعلوم النظرية وللعلوم**

العملية. اكتفى الأول بالنظر خاصة في النظر والعمل. واكتفى الثانون بالعمل خاصة في النظر والعمل.

وبيّنٌ أن المحاولة الفارابية، مثل المحاولة الصفوية، لم تتميز بمضمون علمي جديد خلت منه علوم عصرها عقلاً ونقلاً[1]، لكنهما حددتا طبيعةَ الانقلاب الشكلي في منزلة الكلي النظري والعملي، خلال المرحلة التأسيسية للفلسفة العربية ببعديْها النظري والعملي، وبتعبيريْهما العقلي والنقلي. والفرق بين الأولى والثانية يتمثلُ في كون الأولى جعلت النظر نفسَه موضوعَها الأساسي. والثانية جعلت العمل نفسَه موضوعَها الأساسي، وليست المنظورات ولا المعمولات هي الموضوع، ظنّاً بأن هذه قد تمّت في علوم العقل وعلوم النقل. **وهذا الموضوع الجديد (النظر والعمل) وليس المنظور ولا المعمول، هو جوهر ما أضافته محاولة الفارابي ومحاولة إخوان الصفا.**

ومثلما درسنا **الدور النظري** لذروة الرياضيات، أعني **علم الجبر** الذي مكّن من تجاوز عقبة **اللامُنْطِق** في الرياضيات القديمة حسب الفارابي، بفضل الجمع بين الهندسي والعددي جمعاً يُدخل ثمرات النُّطْقَ على اللامُنْطِق، فإننا سندرس هنا الدور **العملي لذروة** الرياضيات، أعني نظيرَه في الصناعات العملية الذي سيُمَكِّن من تجاوز اللامتواطئ في نظرية الوجود القديمة حسب إخوان الصفا، بفضل الجمع بين الطبائع المختلفة جمعاً يُدخل التواطؤ على اللامتواطئ؛ **بحيث إن الدور النظري للجبر الذي أدركه الفارابي جيِّد الإدراك، بعد أن أبرز التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية)، يوازي الدور العملي للنسب الذي أدركه إخوان الصفا جيِّد الإدراك، بعد أن أبرزوا التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية الإلهية أو الإنسانية)**[2].

---

(١) ويصح ذلك على كل فلسفة عربية كانت أو غير عربية: إذ بوصفها ما بعد العلم والعمل، فهي دائماً تالية. ألم يقل هيجل، مثلاً، إن بومة مينارفا لا تطير إلاّ عند الأصيل؟

(٢) الرسائل، ثانية الرياضيات، المدخل، ص ٨٠: «وهذه الهندسة النظرية تدخل في الصنائع كلها، وذلك أن كل صانع، إذا قدر في صناعته قبل العمل، فهو ضرب من الهندسة العقلية».

وإذا كان الفارابي لم يتجرأ على ردّ جميع العلوم إلى ذروة الرياضيات النظرية (علم النسب الجبرية)، فإن إخوان الصفا، كما سنرى الآن، أقدموا على ذلك، واعتبروا علم النسب هو جوهر جميع العلوم الأربعة بما هي أفعال، وهو قانون ثمراتها أو مفعولاتها الأربعة في الصناعات الأربع: الإلهية والنفسية والطبيعية والإنسانية: «فقد بان أن علم نسبة العدد علمٌ شريفٌ جليلٌ، وأن الحكماء، جميع ما وضعوه من تآليف حكمتهم فعلى هذا الأصل أسسوه وأحكموه، وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم، إذ كانت كلها محتاجة إلى أن تكون مبنية عليه. **ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل**»[1].

فكيف آلت جميع العلوم النظرية والعملية إلى هذا العلم بما هو جوهر التريض النظري (الصناعات العلمية) والعملي (الصناعات العملية)؟ يكفي، لفهم ذلك، أن ندرس ترتيب العلوم بحسب وظائفها الناتجة عن هذا الانقلاب في تحديد العلاقة بين النظري والعملي. فالأمر الأساسي الذي استمدته الصفوية من علم العمل النقلي، وجعلته شكلاً لمنظومتها هو قلب العلاقة النموذجية بين الشريعي والطبيعي. **فبينما نجد الفلسفة تعتبر الكونَ نموذجاً للمدينة بتوسط نظام ملكات النفس، نجد الدين قد عكس، فجعل المدينة نموذجاً للكون والنفس، بتوسط نظام وظائف الدولة الإلهية والإنسانية طبيعته. في الحالة الأولى يكون الإله المشرّع منفعلاً بالكلي النظري (الطبائع) والعملي (الشرائع) اللذيْن يُعَدّان جوهريْن ذاتيّيْن للأشياء؛ ويكون الإله المشرِّع، في الحالة الثانية، فاعلاً للكلي النظري وللكلي العملي اللذيْن يُصبحان حصيلةً لفعلِه، بل هما عينُ فعله لا غير.** وينتج عن ذلك تصوُّرٌ غريب لطبيعة المعلوم والمعمول طبيعته التي تصبح، مثل الظاهرات السياسية، مُمْكِناً رجَّحَهُ مُرَجِّحٌ ذاتاً ووجوداً، وليس له من ذاته لا القيامُ الماهوي، ولا القيامُ الوجودي: **وتلك هي نظرية الخلق المستمر.**

---

(١) الرسائل، الرياضية، السادسة في النسب ص ٢٥٧

فيكون العلم الأول هو السياسة أو التسييس، بما هو رياضة أو ترييض كإبداع، ويتلوه التاريخ، بما هو منطقة أو خطاب يُطلع الإنسان على الإبداع الوجودي، بالإبداع الشرعي أو الرسالة. **ويتطابق معطيا التمظهر الإلهي: الكوني الذي هو سياسة رياضية، والشرعي الذي هو تاريخ منطقي يتوجه إلى الإنسان لمخاطبته بالرسالات التي تؤرخ للعلاقة بين الإله والكون، والتي تخاطب الإنسان أو تُعلمه بالمنطق أو الحكمة والموعظة الحسنة.** وتعود هذه العلوم الأربعة: **التسييس والترييض والأرخنة والمنطقة،** جميعاً إلى أولها الذي هو: **علمُ التناسبات الإيجادية إلهياً، ونفسيّاً وطبيعيّاً، وإنسانيّاً على مستوى الصناعات العلمية، والعملية، وعلمُ التناسبات المعرفية تكليفاً إلهياً، وعبادةً إنسانية.**

الترييض هو إذن علم **التسييس الإلهي،** أو تكوين المدينة الإلهية (إبداع العالم)، وعلم التسييس الإنساني أو تكوين المدينة الإنسانية (إبداع المدينة). والعمل الأول يُنتج الموضوعَ الذي يعلمُه الإنسان وينفعل به عقلُه انفعالاً بكليّ نظري، رغم كونه، من حيث الطبيعةُ، عَمَلِيّاً: هو نظري في علم الإنسان، وهو عملي في فعل الإبداع الإلهي. ولكنهما، بما هما ترييض وتسييس إنسانيان يتحولان، في خلافة الإنسان للرّب لإتمام الإبداع الطبيعي والشريعي الإلهيَّيْن، يتحولان عند الإنسان كذلك إلى عمل إبداعي لا يكون فيه الإنسان منفعلاً، بل يصير فاعلاً.

وإذا كان الإنسان، بالإضافة إلى الترييض والتسييس والأرخنة والمنطقة منفعلاً، بالإضافة إليها من حيث هي فعل الإله، وفاعلاً بها من حيث هو خليفتُه فإن الكائن الرياضي والمنطقي (الكلي النظري) والكائن السياسي والتاريخي (الكلي العملي) ليس إلاّ فعلاً خالصاً لا يقومُ بذاته، بل بفاعله وبقابله، وهذه الأفعال النظرية والعملية ليست إذن موجودات وجواهر بل هي أفعال وإضافات لا غير. وهذه الإضافات هي عين موضوع علم النسب الرياضية والسياسية والمنطقية والتاريخية، وكلها تعود إلى الأولى، أعني النسب – الرياضية.

وطبعاً فهذه المنزلة ليست أفلاطونية، (لأن الكلي الرياضي أو الشيء الرياضي أصبح فعلاً أو علاقة وليس ذاتاً)، ولا هي أرسطية (لأن الكلي ليس قوة في

مادة، بل هو قدرة إبداعية في صورة). وقد أمكن ذلك بفضل تجاوز الثنائية التي تقابل بين علم النظر وعلم العمل، حيث يكون العقل منفعلاً في الأول (ما لا دخل للعقل العالم فيه)، وفاعلاً في الثاني (ما وجودُه مشروطٌ بعلم العالم له) إلى التوحيد بينهما توحيداً يجعل العقل فاعلاً، بما هو ناظر، وبما هو عامل. ولا فرق بين الفعلين إلاّ بالموضوع الخاضع لهما. فالترييضُ والْمَنْطَقَةُ يكونان نظريين إذا انطبقا على ما ليس بمادي، وانطباقُهما عملٌ روحيٌّ. وهما يكونان عمليين إذا انطبقا على ما هو مادي، وانطباقهما نظر مادي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى التسييس والأرخنة. فهما نظريان إذا انطبقا على ما ليس بمادي، ويكونان عملاً روحيّاً؛ وإذا انطبقا على ما هو مادي، كانا عملاً ماديّاً. والانطباق، في الحالتين، يعتبر عملاً بالنظر، ولا نظر إلاّ كذلك! **لذلك فإن الموضوع المعرفي لم يبق الْمُبْدعات العلمية (للإله والإنسان) ولا المبدعات العملية (للإله والإنسان)، بل هو أصبح الإبداعَ العلميَّ والعمليَّ نفسَيهما، وهما مَرْمُوزاتُ الروامِزِ التي تتعيَّن فيهما المبدعات الإلهيةُ (العالم والنفس والتاريخ والشرع) والمبدعاتُ الإنسانية (علوم المبدعات الإلهية والأعمال بحسبها).**

ولما كانت المبدعات العلمية والعملية مجرَّدَ رَوَامِزَ خارجيةٍ صار لُبُّها ومرمُوزها الإبداعَ العلميَّ والعملي، بما هما فعلان إلهيان (الطبيعة والشريعة)، وبما هما فعلان إنسانيان (العلوم والأعمال الإنسانية في التاريخ). ويصبح ما بين المبدعات من أواصر وعلاقات أهمَّ من المبدعات نفسها. **فليست الأعداد ولا الأشكال هي الرياضي، بل نظامُ تكوينها وقوانينُه، ثم فاعليةُ ذلك النظام وقوانينُه في إبداع الظاهرات الكونية، والظاهرات الشرعية إلهيّاً وإنسانيّاً.**

وهذا الدور الرياضي لفاعلية التريبض بما هي، في النظر وفي العمل، **علم النسب والعمل بواسطتها**، هو جوهر الخلافة الإنسانية بما هي مسيطرة على الطبيعة وعلى الشريعة، **أي إن هذا العلم هو أداة السيادة الإنسانية على ما بعد الطبيعة – الطبيعة (بما فيهما طبيعة الإنسان)، وعلى ما بعد التاريخ – التاريخ، وذلك لتحقيق الاجتماع الإنساني بواسطة العلوم النظرية (الرياضيات: فعل النظر؛ والمنطق:**

علم فعل النظر)، وبواسطة العلوم العملية (السياسيات: فعل العمل؛ والتاريخ: علم فعل العمل).

وبذلك تتحول جميع العلوم إلى ضربَيْن من التقنيات الفاعلة في البعد الروحي، وفي البعد المادي من الموجودات الآيات: تقنيات رمزية للفعل في أرواح العالم، أو أرواح المجتمع، وهي رياضية بالأساس؛ وتقنيات مادية للفعلَ في أجرام العالم، وأجرام المجتمع، وهي كذلك رياضية بالأساس. **والأولى سيمياء وسحر، والثانية كيمياء وتنجيم. لكن هذه التقنيات الرياضية الروحية والمادية، بما هي فعلٌ إراديٌ، عند الإله وعند الإنسان، تُعد تقنياتٍ سِياسيَّة.**

أما المنطق والتاريخ، فليسا إلاّ تقنيات تعليم الأولى، وتقنيات تعليم الثانية بعد وجودهما. فالمنطق ليس إلاّ التعليم الرياضي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع وموادهما، والتاريخ ليس إلاّ التعليمَ السياسي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع. **والإنسان يواصل، بما هو خليفة، فعل الإبداع الإلهي، بالرياضيات والسياسة النظرية والعملية. ويواصل فعل الخطاب والتعليم الإلهي، بالمنطق والتاريخ النظري والعملي.**

وقد صارت السياسة الإلهية، بما هي إبداع رياضي للعالم، والسياسة الإنسانية بما هي إبداع رياضي للمدينة – وهما إبداعان لكل منهما مستويان روحي في النفوس، ومادي في الأجسام – أساسَ علم النسب الكونية السحري والتقني (السيمياء والكيمياء)، وعلم النسب المدنية السحري والتقني (السحر والتنجيم). ويعتبر هذان العلمان الرياضيان أساس السلطان الروحي والمادي لصاحب الناموس، كما هما أساس سلطاني الإله[1]. **وبفضل علم نسب الكلام والكتابة، وعلم نسب الأوقات والدول[2] أصبح المنطقُ، بما هو فعل علم الترييض، والتاريخُ، بما هو علم فعل التسييس، قابليْن، بدورهما، للترييض أو للردِّ إلى الرياضيات.** وهكذا

(١) الرسائل، ثامنة الناموسيات، الفصل الأول ص ٢٠٤

(٢) الرسائل، خامسة الرياضيات، فصل في أن أحكام الكلام صنعة من الصنائع؛ ثالثة الرياضيات بداية من فصل علم أحكام النجوم ص ١٤٤ إلى نهاية الرسالة الثالثة من القسم الرياضي.

أصبحت «**الفلسفة – الدين**» بالمعنى الصفوي تريضاتٍ مُعَمَّمَةً، بفضل التوازي الموجود بين الصناعات الإلهية، والنفسية، والطبيعية، والإنسانية المؤدية إلى تأليه الإنسان، الذي هو إسقاطٌ رياضيٌّ مُصَغَّر للعالم ببُعْدَيْه الروحي والجسمي، ومثيل الإله أو على صورته من حيثُ الأفعالُ: **الصناعات العلمية والعملية بما هما أداتا تحقيق الخلافة.**

ولما كانت هذه التريضات المعمَّمة مظنونةً حاصلةً – في حين أنها غايةٌ يستدعي البلوغ إليها مسيرةً لامتناهيةً – فإنها قد تحوَّلت إلى آليةِ التأويلِ المستندةِ إلى المطابقة بين التمظهر العالمي النفسي والجرمي، والتمظهر الإنساني النفسي والجرمي، والتمظهر المدني النفسي والجرمي، والتمظهر الشرعي النفسي والجرمي؛ وهي آلية انحصرت في إبراز الموافقات بين هذه الأحياز الأربعة: **حيز العالم، حيز الإنسان، حيز المدينة، وحيز القرآن. ويجمع بين هذه الأحياز جميعاً هذا التريض المعمَّم، بما هو ما بعد طبيعة، وما بعد تاريخ يتطابق فيهما اللاهوتي والناسوتي، فاعلَيْن تاريخيَّيْن في أفقٍ سحري أسطوري، يعلِّلُ الجمعَ بين المضمون الفلسفي المجمَّد، والشكل الديني المجمَّد، ليكون تدبيراً أساسيّاً للإطاحة بمدينة الأشرار، وتحقيق مدينة الأخيار**[1].

وبذلك لا تكون الرياضيات إلاّ أدوارها التريضية في العلم والعمل، بما هما فعلان أو أداتان سياسيتان لتحقيق خلافة الإنسان للإله في السيادة على العالم روحيّاً وماديّاً، وذلك بفضل التقنيات الروحية والتقنيات المادية التي يلتقي فيها التدبيرُ الإلهي والتدبيرُ الإنساني فيتطابقان. **وبذلك نفهم السرّ في التوازي بين السياسيات والرياضيات، إذ إن الأولى تمثل العمل بما هو فعلٌ عملي، والثانية تمثله بما هو فعل نظريٌّ، والسر في التوازي بين التاريخ والمنطق إذ إن الأول يمثل علم فعل العمل، والثاني يمثل فعل النظر.** لكن هذه المطابقات، التي لم تتوفر شروطُها، صارت أُفُقاً سحريّاً أسطوريّاً أوْقَفَ جميعَ هذه العلوم وجمَّدَها! فأصبحت إيديولوجية العلم بديلاً منه خاصة وقد عُدَّ هذا العلم موجوداً بعد في المعلوم من المدونة الأفلاطونية المحدثة مضموناً وفي المدونة الحنيفية المحدثة شكلاً.

(١) ثالثة الرياضيات، ص ١٥٤

الباب الثالث

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الفصليتان

ويتضمن الباب الثالث ما يلي:

- الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان
- الفصل الثاني: انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين – ابن سينا
- الفصل الثالث: منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين مخمس الإشراق والتصوف ومخمس الرشدية والكلام.
- الفصل الرابع: منطق التناظر العكسي بين الجديلتين وخاصيات المجال النظري والعملي عندهما.

الفصل الأول

الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

بلغ الوصلُ بين حدي الحنيفية والأفلاطونية المحدثتين العربيتين ذروته، فاكتملت شروط انفجارهما بفضل فيلسوفين، أحدهما يُعتبر عادة خاتمةَ عهد الوصل من الفلسفة العربية وفاتحة العهد الثاني من الكلام، (**ابن سينا**)[1]، والثاني يُعتبر عادة خاتمة العهد الأول من الكلام، وفاتحة العهد الثاني من الفلسفة، (**الغزالي**)[2].

وتقتضي ظرفياتُ الانفجار أن نقدِّم المفجر الثاني على الأول، في دراسة مرحلة الانتقال من الوصل بين الحدَّيْن إلى الفصل بينهما، في الفكرين الفلسفي

---

(١) ذلك أن الفلسفة بعده، سعت إلى التحلص منه تحلصاً إشراقياً، وتخلصاً رشدياً، في حين أن الكلام، وحاصة الأشعري، وهو الوحيد الذي ظل مسيطراً على الإسلام السنّي، أصبح شديد التأثر به، بحيث إن السيوية التي تجاوزتها الفلسمة العربية صارت، بفضل مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للغزالي، المعين الرئيسي للنَّفَس الفلسفي في الكلام. ويمكن أن نضيف أن الكلام الشيعي الذي استوعب الفلسفة السينوية كلها هو الدي واصلها في شكل إشراقي وصوفي إلى حدود النهضة العربية الإسلامية.

(٢) وذلك لأن أهم حجج التجاوز الرشدي لابن سينا وللمشائية عامة، مصدرها كتاب تهافت الفلاسفة. فابن رشد، في تهافت التهافت، لم يزد على الغزالي إلاّ التمييز بين الفلسفة التي ينقدها الغزالي والتي هي، حسب رأيه، ليست من الفلسفة في شيء، والفلسمة الحقيقية التي حعل من قطيعته مع المشائية العربية، تمهيداً لها بوصفها إحياء للأرسطية الخالصة: وهو ما نبيه في III. ٣. كما أن حجج التحاوز الإشراقي لهما مصدره كتاب مشكاة الأنوار، فالسهروردي لم يزد على الغزالي في فلسفة الإشراق إلا ما يشبه الإضافة الرشدية مع اعتبار دلك تمهيداً لإحياء الأفلاطونية الخالصة.

والديني. ذلك أن ابن سينا قد أدّى، في الفكر العربي، دور خاتم العهد الأول، أكثر من دور فاتح العهد الثاني، والغزالي أدّى دور فاتح العهد الثاني أكثر من دور خاتم العهد الأول، مما يفيد أن كلاً منهما أدى هاتين الوظيفتين في مجالي الفكر العربي، **فصار الفصل الذي أسساه في كل مجال على حدة مصدره الوصل الذي أتماه بين المجالين الفلسفي والديني**[١].

فقد أتم ابن سينا الوصل بين حدّي الفلسفة (أفلاطون، وأرسطو)، وهو وصلٌ سعت إليه المشائية والصفوية في الاتجاهين الممكنيْن، كما رأينا، وذلك بتأسيس هذا الوصل، تأسيساً واضحاً وصريحاً، على منزلةٍ للكلي ليست أفلاطونية، ولا هي أرسطية، بل هي كلامية اعتزالية، أعني نظرية الفصل بين الماهية والوجود. فأصبح بذلك خاتمة للعهد الأول من الفكر الديني والفكر الفلسفي بتوحيده بينهما، وإرجاعهما إلى أساس واحد، هو منزلة الكلي بما هو الذوات أو الماهيات المتقدمة على وجودها، والتي ليس لها من ذاتها إلاّ الإمكان الخالص أو عدم الامتناع، وهي إذن، بما هي ماهياتٌ ثابتةٌ، رغم عدم وجودها، أشياءُ ثابتةٌ في العدم، أو هي المعدوماتُ الأشياءُ، بعبارة اعتزالية.

وإذا كان ابن سينا كما نبيِّن قد حقق الوصل بالصورة التي تستمد الأساس من الكلام، فإن الغزالي هو الذي سيفجّر هذا الوصل السينوي في اتجاهيْه الممكنيْن، معدّاً بذلك، إعداداً سالباً، لنشأة الرشدية والكلام الأشعري الثاني، في

---

(١) لكن المسار في الفلسفة الغربية اتخذ شكلاً مقابلاً لهذا. فقد أصبح الغزالي وابن سينا المعين الرئيسي للتخلص من ابن رشد وإحياء الكلام من جديد، وخاصة في الطيماوية والسكوتية وهو ما جعل الرشدية اللاتينية تعاصر انعاثاً للسينوية اللاتينية، خلافاً لما هو الشأن في الفلسفة العربية. لذلك، كان ابن سينا في الشكل الذي عرضه عليه العزالي أولاً تمّ في شكل عرضه الذاتي لفلسفته فاتحةً للعهد الجديد في الفلسفة الغربية ببعدها الطيماوي والسكوتي المستندين إلى الفصل بين الماهية والوحود، راجع في ذلك:

L. ROUGIER, la scolastique et le thomisme, G. Villars Paris 1927

وخاصة الجزء الثاني من الكتاب الأول، والجرء الأول من الكتاب الثاني وكذلك:

F. COPLESTON, Histoire de la philosophie au moyen âge, Casterman 1964 vol. II, 5è partie, chap. 44 pp. 481 - 497

تهافت الفلاسفة[١] ، وإعداداً موجباً، لنشأة الإشراقية والتصوف الثاني، في **مشكاة الأنوار**[٢] ، بعد أن ختم عهد الكلام والتصوف السنيين الأولَيْن في **إحياء علوم الدين**[٣] ، وعهد الكلام والتصوف الشيعيَّيْن الأولين في **فضائح الباطنية**[٤] .

وإذا كان ابن سينا قد أسس الوصل بين حدّي الفلسفة العربية على الفصل بين **الماهية والوجود** الذي استمده من نظرية الخلق الاعتزالية[٥] ، فإنه قد اعتمد

(١) فأما النشأة السالبة للرشدية فهي ناتجة عن كون ابن رشد نفسه يسلم للغزالي مجمل اعتراضاته على المشائية العربية، مميزاً بينها وبين فلسفة أرسطو خاصة. وهذا التسليم يقتضي الاعتراف باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهو ما يسعى الغزالي إلى إثباته. وأما النشأة السالبة للكلام الثاني، فإن أداة الكلام وإشكالاته صارت جلّها من جنس تهافت الفلاسفة أو تكاد. ولهذه العلة اعتبره ابن حلدون حدّاً فاصلاً بين القدامى والمحدثين، المقدمة، الباب السادس، فصل علم الكلام ص ٨٣٦

(٢) التأسيس الموجب للإشراقية والتصوف الثاني في كتاب مشكاة الأنوار واضح، وسنثبته في الدراسة. ويكفي أن نشير فقط إلى أن المبادئ الأساسية للإشراق والتصوف المتفلسف تحققت في هذه الرسالة الغزالية.

(٣) ختم عهد الكلام الأول أمر واضح في إحياء علوم الدين. لكن ختم عهد التصوف السني الأول هو الذي يحتاج إلى توضيح. ذلك أن ما أسس له الغزالي، في الإحياء، هو التصوف السني الثاني إيجاباً، ومن ثم ختم التصوف السني الأول، أعني أن احترار السنّة من التصوف بالمعنى الوقائي خفّ بعد الإحياء، رغم أن هذا التصوف ذو مضمون صفوي وأفلاطوني محدث ومتميز عن مجاهدتي الورع والاستقامة لكونه لا يتجنب الكشف المقصود إلاّ تجملاً

(٤) ختم الكلام الشيعي الأول أمر واضح في فضائح الباطنية. لكن حتم عهد التصوف الشيعي الأول هو الذي يحتاج إلى توضيح فعلاً، فرغم أن الدور الموجب في الاتجاه الشيعي لم يكن من هموم الغزالي، فإن ما أصاب التوظيف السياسي الخالص للتقنيات الباطنية من هجوم الغزالي نبَّهَ الباطنية إلى ضرورة تأسيس التصوف العرفاني كذلك بالإضافة إلى التصوف الملتزم بالفعل المباشر نظير التصوف السني الأول.

(٥) المعلوم أن الفصل بين الماهية والوجود من ثوابت نظرية العلم الفلسفية الأرسطية لكون الأولى غنية عن الإثبات، والثاني بحاجة إلى دليل. لكن الفصل بينهما وجودياً لا أثر له عند أرسطو. وهو أساساً فصل اعتزالي، لم يميز بين المعرفي والوجودي. لذلك بقيت نظرية الذات بما هي شيء معدوم غير واضحة. وقد حاول دوهام إرجاع الأمر الثاني إلى الأول في «مصادر الأفلاطونية العربية المحدثة». ترجمتنا العربية المحال عليها سابقاً، ص ٢٥٥

على الفصل الفلسفي بين جهتي **الواجب والممكن**[1]، لتأسيس الوصل بين حدّي الكلام العربي، موفّقاً بذلك بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، بحيث صار الفكر الفلسفي، بفرعيه المشائي والصفوي، مستنداً إلى الفكر الديني، بفرعيه البهشمي كلاماً وتصوفاً والأشعري كلاماً وتصوفاً وصار هذان مستندَيْن إلى ذيْنِك، وهو ما يفيد اتحاد الثقافتين المنطلقة من النقل والمتجهة إلى العقل، والمنطلقة من العقل والمتجهة إلى النقل، في سعيهما للوصل بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. **فيؤيد شهادة ابن رشد وابن تيمية حول تكوينية الفلسفة العربية، والكلام العربي.**

وقد فضَّلنا أن نقدِّم دراسة الانفجار الحاصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند الغزالي على أساسه عند ابن سينا، أعني **الفصل بين الماهية والوجود في الطبيعة وما بعدها، والفصل بين الواجب والممكن في الشريعة وما بعدها**، وذلك لأن الغزالي أدَّى دور الوسيط الواجب بين مؤسس الرشدية والرازوية ومؤسس الإشراقية والابن عربية من جهة، وابن سينا من جهة ثانية، وهو ما يستوجب دراسة خصائص هذه الوساطة ودورها في الانتقال من عهد الوصل إلى عهد الفصل في الفلسفة العربية ببعديها الأفلاطوني المحدث والحنيفي المحدث. **ومعنى ذلك أن أعمال الغزالي صارت منطلق إعادة النظر في فلسفة ابن سينا رشدياً ورازوياً وسهروردياً وابن عربياً فأصبحت شرطاً في فهم أثر هذه الفلسفة، رغم كونها هي الأساس في كل ما تلاها، مواصلةً لها، أو ردّاً عليها.**

وتتمثل مهمتنا إذن في دراسة كتابيْن ختما العهد الأول، وفتحا العهد الثاني من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين (أعني **تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار**)، وكتابين برز فيهما أفول العهد الأول، وحلول العهد الثاني منهما

---

(١) هو فصل أدّى إلى المقابلة الوجودية بين المثال والممثول عند أفلاطون وبين الفعل والقوة عند أرسطو، وضرورة تقديم الأول من كلا الزوجين: المثال على الممثول والفعل على القوة الذي صار في الكلام، تقديماً للواجب على الممكن بإطلاق ووضع نظرية الإحداث المتعلقة بالممكنات لا غير.

(أعني **فضائح الباطنية وإحياء علوم الدين**)(١)، مركزين على الأولين خاصة، لكون الثانيَيْن ينتسبان إلى الصراع العقدي أساساً، ومن ثم فوظيفتهما الفلسفية ضئيلة، رغم أهميتهما في الفكر الديني كما سنرى.

وقبل أن نعالج دور الغزالي فاتح العهد الثاني من الفلسفة العربية، العهد الذي يقربنا من المنزلة الأرسطية (ابن رشد)، ومن المنزلة الأفلاطونية (السهروردي)، سنعرِّج بسرعة على كتابيْه اللذين برز فيهما أفولُ أنساق العهد الأول، وهو أُفول ساعدت عليه عواملُ مُستمدة من التمازج بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، من خلال اتصالها الوثيق بظرفيات النظر وظرفيات العمل التي وصفنا(٢). ورغم أن تحليلنا النتائج النظرية والعملية لمنزلة الكلي فيهما ستكون من نصيب الكتابيْن الأوّليْن خاصة، فإن الإشارة الخاطفة إلى ظروف الأفول التي طرأت على فرعي الأفلاطونية المحدثة (المشائية والصفوية)، وفرعي الحنيفية المحدثة (البهشمية والأشعرية) في أشكالهما الوصلية واجبة، لأنها وثيقةُ الصلة بالكتابيْن اللذين أَنْهَيا الكلام والتصوف السنييْن والشيعييْن الأوليْن، أعني **الإحياء والفضائح** (أما نهاية المشائية والصفوية الأولَيَيْن وبداية الرشدية والإشراقية، ونهاية البهشمية والأشعرية الأوليَيْن وبداية البهشمية والأشعرية الثانيتين، فهي جميعاً من نصيب **التهافت والمشكاة**).

وتتعلق هذه الظروف بالنظر والعمل. وهي نابعة منهما بما هما موضوعا نظر، وبما هما جاريان في الواقع. ففي مُجرى النظر والعمل الواقعي، تعادلت الخلافتان الشيعية والسنية في القاهرة وبغداد. فتَقَدُّمُ الأولى في المؤسسات المعرفية والعقدية تدعم بلحاق المؤسسات السياسية، وتقدُّمُ الثانية في المؤسسات

---

(١) وبيّنّ أن الكتاب الأول من كلا الزوجين ضدّ ما في الفلسفة بفرعيها من أمور منافية للدين حسب الغزالي (التهافت ضدّ المشائية، والفضائح ضدّ الصفوية) وأن الثاني من كلا الزوجين يتجاوز التصوف والكلام السنيين بإضافة ما في الفلسفة بفرعيها من أمور ملائمة للدين حسب الغزالي (الإحياء من المشائية، والمشكاة من الصفوية).

(٢) في الفصل الأول من الباب الأول.

السياسية تدعم بلحاق المؤسسات المعرفية والعقدية. فكان التعادل، إذ أضافت الأولى الدولةَ إلى الدعوة، وأضافت الثانيةُ الدعوةَ إلى الدولة(١) . أما من حيث ما حصل فيهما من الداخل، فإن اكتمال الأنساق الكلامية والأنساق الفلسفية (بما هي ما بعدٌ للعلوم النقلية وللعلوم العقلية التي تحدَّدت موسوعتُها فصارت مادةً للتعليم العام) قد جعل الفكر قادراً على إدراكِ ثغرات المابعد النقلي (الكلام) والمابعد العقلي (الفلسفة)، ومحاولة تجاوزهما فلسفياً، تجاوزِ طرفي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وطرفي الحنيفية المحدثة (الإنجيل والتوراة)، من منطقِ ممارساتِه النظرية والعملية خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخه.

لن نُطيل في دراسة هذين الكتابين – **فضائح الباطنية وإحياء علوم الدين** – لأنهما لم يعالجا مسألة الكلي بل اعتبراها محلولة، **وذلك لوظيفتهما العملية**: فالأول يستهدف نقد التوظيف العملي الخالص للدين، والثاني يستهدف نقد التوظيف النظري الخالص للدين، الأول ضد تحويل الدين إلى مجرد حيل سياسية للعمل المباشر، والثاني ضد تحويل الدين إلى مجرد حيل كلامية لتعويض حياة الروح الوجدانية بتفريعات الكلام والفقه السطحية: **إنهما إذن مجرد أداتين للإصلاح العقدي لم يبلغا إلى البحث في الأسس، كما هو الشأن في الكتابين اللذين نخصص لهما الجزء الأول من هذا الفصل، أعني كتابي تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار، اللذين أسسا الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الفصليتين بفرعيهما، كما سنرى.**

---

(١) إن كون السنة في الحكم منذ البداية، والشيعة في المعارضة جعل الأولى دون الثانية في المستوى النظري والسيطرة على أسباب السلطان الروحي، وجعل الثانية دون الأولى في المستوى العملي والسيطرة على أسباب السلطان المادي. لكن تأسيس الخلافة الشيعية واكتساب الشيعة أسباب السلطان المادي، جعل السنة بحاجة إلى اكتساب السلطان الروحي، وهو ما أدى إلى تأسيس الجامعات السنية في عهد الدولة السلجوقية: المدارس النظامية للرد على الصراع العقائدي الذي مَهَرَ فيه أصحاب المذهب الباطني الذين ألفَ ضدهم فضائح الباطنية. وليس إحياء علوم الدين إلاّ محاولة لإدخال الجذوة العقدية على علوم السنة التي صارت قشوراً بلا لب، فعجزت أمام الدعوة الشيعية وفنياتها العميقة. وليت ذلك لم يحدث فقد أفسد الكلام السني بعد إفساد الكلام الشيعي. ويمكن أن نعتبر الإحياء من جنس فضائح الباطنية فهو يستأهل اسم فضائح الظاهرية لكونه نقداً لاذعاً للظاهرية السنية عند الفقهاء المتكلمين.

فهل يكون الغزالي قد حقق ذلك بالانحياز إلى الصفوية ضد المشائية في الأفلاطونية المحدثة الوصلية، وإلى الأشعرية وتصوف وحدة الشهود ضد البهشمية وتصوف وحدة الوجود في الحنيفية المحدثة؟ أم إنه تجاوز كلا الزوجين فأسَّس، إيجاباً، لنشأة الإشراقية في المشرق، والتصوف المتفلسف في المغرب، وسلباً، لنشأة الرشدية في المغرب، والأشعرية المتفلسفة في المشرق؟ **وهل يواصل الإشراقُ والتصوفُ الثاني الغزالي إيجاباً، وتواصلُه الرشديةُ والكلامُ الثاني سلباً، فيكون حجة الإسلام قد تربَّع على عرش الفكر الفلسفي والديني في مشارق الإسلام ومغاربه، إمَّا إيجاباً بمواصليه في المشرق (الإشراق)، وفي المغرب (التصوف الثاني)، أو سلباً بمعارضيه في المغرب (الرشدية)، وفي المشرق (الرازوية)؟** وهل من باب الاتفاق أن يوازي هذا التشابك الفلسفي والكلامي، تشاجنٌ عقديٌّ وسياسيٌّ جعل **الرشدية والأكبرية** متقابلتين في المغرب، تقابلَ السنة والشيعة[1] بمعيار الفكر الديني، وتقابل الأرسطية والأفلاطونية بمعيار الفكر الفلسفي، وجعل **الإشراقية والرازوية** متقابلتين في المشرق، تقابل الشيعة والسنة بمعيار الفكر الديني، وتقابل الأفلاطونية والأرسطية بالمعيار الفلسفي؟ **فيصبح للسنة فلسفتُها ذات الميل الأرسطي، بمعارضةِ تصوُّفٍ متشيعٍ ذي ميل أفلاطوني، ويُصبح للشيعة فلسفتُها ذات الميل الأفلاطوني، بمعارضةِ كلامٍ متسنن ذي ميل أرسطي؟**

وما العبارة «ذو ميل» التي نستعملها في كل هذه الحالات إلاّ دليل على ما أشرنا إليه سابقاً من كون الحدين الأفلاطوني والأرسطي في الأفلاطونية المحدثة، مثل الحدين الإنجيلي والتوراتي في الحنيفية المحدثة، يُعَدّان غايتَيْن لا يمكن البلوغُ إليهما، بحكم الرفض الجوهري لشرطهما، أعني الواقعيةَ العقليةَ الطبيعيةَ

---

(١) وبيّن أن اعتبار الأكبرية شيعية ليس من المسلمات. فلا ابن عربي يسلم بذلك، ولا التصوف السني بغريب عنه أو بمستبعد لمذهبه. ومع ذلك فإن كاتبين كبيرين، ابن تيمية وابن خلدون، يعتبرانه غير سني أولاً، ثم شيعيّاً ثانياً. وذلك وحده كاف، إذ إن هدفنا هو دراسة الشروط التي جعلت الفلسفة العربية تغير منزلة الكلي النظري والعملي، وأهمُّها فهمُهما لتاريخ الفكر العربي. وإذا كان خصام ابن تيمية مع النظريات الأكبرية أشهر من أن يحتاج إلى دليل، فإن علاقة الأكبرية بالفكر السياسي الشيعي لم تغب عن ابن حلدون. المقدمة، فصل التصوف، الباب السادس، وفصل الفاطمي وفصل الجفر من الباب الثالث.

(الفلسفة) والواقعيةَ الوضعيةَ الشريعيةَ (الدين)، في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتين[١].

وليست أهمية هذه الأعمال الغزالية، التي سندرس منها التأسيس السالب للرشدية وللكلام الثاني، والتأسيس الموجبَ للإشراقية والتصوف الثاني في كتابي **التهافت والمشكاة**، إلاّ ما تتضمنه من تحديد لمعادلة الفكر العربي ببعدَيْه الفلسفي والديني، في عصره الفصلي الذي أدّى إلى الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية الموصلة إلى الاسمية عند ابن تيمية (في النظر)، وعند ابن خلدون (في العمل). فالكتابان السالبان، **التهافت والفضائح**، أعدّا، بتكاملهما (أحدهما فلسفي نظري خالص، والثاني عقدي عملي خالص) شروط الإمكان الضرورية للانتقال من المشائية الأولى إلى المشائية الثانية (أو الرشدية)، ومن الصفوية الأولى إلى الصفوية الثانية (أو الإشراقية)، ولاستيعاب الكلام الثاني للمشائية الأولى (الرازوية)، والتصوف الثاني للصفوية الأولى (الأكبرية)[٢]. أما الكتابان الموجبان، **المشكاة والإحياء**، فإنهما قد أعدّا بتكاملهما (أحدهما نظري خالص، والثاني عملي خالص) شروط الإمكان الضرورية لإنهاء الكلام الأول، والتصوف الأول، والمشائية الأولى والصفوية الأولى، وتأسيس الكلام الثاني،

---

(١) والواقعية العقلية الطبيعية بيّنة الطبيعة، إنها واقعية الكلي في الأفلاطونية (واقعية المثل المفارقة) وفي الأرسطية (واقعية الصور المحايثة). أما الواقعية الوضعية الشرعية فإنها بحاجة إلى تحديد: إنها واقعية الكلي الوضعية المجسدة في تاريخ شعب الله المختار أو في المسيح. إن تعينه الموضوعي في المؤسسة الكنسية أو مؤسسة السلطان الروحي تجعل الحقيقة ذات وجود مفارق من جنس المثال الأفلاطوني، بالإضافة إلى البشر الذين يخضعون لهذا السلطان الروحي، فتكون الكنيسة، بما هي سلطة، من جنس عالم المثل الأفلاطوني، ويكون ما عداها من جنس العالم الدنيوي المحسوس الذي لا يُصبح ذا وجود حقيقي إلاّ بفضل الخضوع لمعاييرها. أما تعينه الموضوعي في تاريخ شعب الله المختار فإنه يجعل الحقيقة ذات وجود محايث من جنس السماء الأرسطية بالإضافة إلى الطبيعة التي تخضع لهذا السلطان المادي الذي ينحصر في الكون والفساد. وهذان النوعان من الواقعية الفلسفية بفرعيْها، والدينية بفرعيها، مرفوضان في الحنيفية المحدثة، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث من الباب الأول. ولهذه العلة كان الإسلام قطعاً ثورياً مع اليهودية والمسيحية.

(٢) وطبعاً فهؤلاء الأعلام، ابن رشد، والرازي، والحاتمي، والسهروردي ليسوا إلاّ النماذج الممثلة لهذه التيارات الفكرية.

والتصوف الثاني، والمشائية الثانية، والصفوية التانية تأسيساً موجباً بحق، مع مباشرة الإنجاز الفعلي، في الإحياء والمشكاة، ممكّناً المتصوفة، من بعده، من نموذج العلم الصوفي في شكله الثاني.

وإذن فقد تولَّد نمطٌ جديد من التفكير يُزاوج بين الكلام والفلسفة ذات الميل الأرسطي، وبين التصوف والفلسفة ذات الميل الأفلاطوني، بوصف كل زوج منهما قد صار قطباً ذا حدَّين متلازمين وملازمين للتفكير الفلسفي - الديني المندمج، الأول عند السنة والثاني عند الشيعة[1]، مع بقاء التشابك بين هذين النمطين، بحسب محور التظافر ومحور التنافر بين نمطي الفكر الحنيفي الذي همّش الفكر الأفلاطوني المحدث المستقل عنه، مكتفياً بما استوعب منه. وهو ما **أدّى إلى سيطرة التصوف الأكبري وتضاؤل الإشراقية، وسيطرة الكلام الرازوي وتضاؤل الرشدية.** ولما كان التصوف والكلام مجال اللقاء بين السنة والشيعة، ظلت الإشراقيةُ شبهَ حِكْرٍ على الشيعة، والرشدية شِبْهَ حِكْرٍ على السنّة.

تلك هي معادلة الوضعية الفكرية العربية، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (السادس والسابع)، أعني المعادلة الْمُعِدَّة إلى المعطيات التي سيتعامل معها الفكر العربي ممثلاً في ابن تيمية وابن خلدون، تعاملاً مدركاً لأصليْها المفجِّر لها (الغزالي)، والمؤسِّس لمنازل الكلي التي استندت إليها إن سلباً أو إيجاباً (ابن سينا): السلب في الإشراق والرشدية، والإيجاب في الكلام والتصوف، والأولان فلسفة دينية، والثانيان دين فلسفي.

(١) ومعنى ذلك أن اتجاه النقلي إلى العقلي، واتجاه العقلي إلى النقلي، في عمليتي الجمع بينهما من منطلق نقلي أو منطلق عقلي، بلغا نقطة التوازن الذي وحد بينهما من حيث نمط التفكير رغم الإبقاء على الانفصال المؤسسي بينهما. ومعنى ذلك أن مؤسسة الفلسفة، رغم انفصالها عن مؤسسة الدين، أصبحت في نفس الوقت - وهل كانت دائماً إلاّ كذلك في جوهرها؟ - ذات مضمون فكري فلسفي (العلوم العقلية) وديني (العلوم النقلية): إنه منزلة الكلي الوجودية. ومثلها أصبحت المؤسسة الدينية، رغم انفصالها عن مؤسسة الفلسفة. ولا عجب في ذلك بعد أن تحقق المابعد العقلي والمابعد النقلي في تصامنهما التكويني الذي درسناه في الفصول السابقة، وخاصة في فصول الباب الثاني الأربعة.

ومعنى ذلك أن **تهافت الفلاسفة** أنهى المشائية الأولى فلسفيًا، لتبدأ الرشدية على أنقاضها كمشائية ثانية. لكنه جعل من المشائية الأولى المضمون الرئيسي للكلام الثاني سواء بالسلب أو بالإيجاب، أعني الأشعرية المتأخرة التي اكتملت عند **الرازي**؛ وذلك بأخذ الشكل المنطقي والإشكاليات الميتافيزيقية، وهو ما يسّر عودة الأشعرية إلى أهم أسسها الاعتزالية سلباً أو إيجاباً[1]. **بحيث إن العودة كانت بتوسط المشائية الأولى ذات المنزلة الوجودية للكلي القريبة من الاعتزال،** لاستنادها إلى الفصل بين الماهية والوجود، أو المقابلة بين ذات الأشياء ووجودها الناتج عن فعل الإحداث الإلهي. وقد اجتمعت كل هذه المسائل حول قضية **قدم العالم وحدوثه،** بما هي تعبير ديني عن المسألة الميتافيزيقية الفلسفية المحددة لواقعية الكلي (الْمُثل، القُوى، شيئية المعدوم) بما هي المنزلة المؤسِّسة لموضوعية الوجود ولموضوعية علمه، أو النافية لهما (عند الأشاعرة)، نفياً يخلّص الإرادة الإلهية من كل حدود تتقدم عليها في فعلها الْمُوجِد. **وبذلك أصبحت مسألةُ قدم العالم وحدوثه بؤرةً لمنزلة الكلي بما هي شيئيةُ المعدوم، أو الوجود بالقوة، أو الوجود المثالي، أو الوجود المحدث بإطلاق ذاتاً وصفات ووجوداً، المقابل للوجود القديم بإطلاق ذاتاً وصفات ووجوداً.**

ومثلما أنهى كتاب **التهافت المشائية**، أنهى كتاب **الفضائح الصفوية. فبعده** انتهت الصفوية الأولى لتبدأ الصفوية الثانية أو الإشراقية، في حين صارت الصفوية الأولى المضمون الرئيسي للتصوف الثاني الذي اكتمل عند ابن عربي، وذلك بأخذ شكل الرمزية الفيثاغورية للأعداد وأسرار الحروف، والإشكاليات الميتافيزيقية الجامعة بين أشكال التعبير الصوفي وأسس الفلسفة المشائية مما يسّر عودة التصوف إلى منزلة الكلي الاعتزالية، أعني شيئية المعدوم، أو ثبات الأعيان

---

(١) إيجاباً مثل قضية العلاقة بين الاسم والمسمى، راجع: الرازي، لوامع البيّنات في أسماء الله والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٤م، ص ٢١ – ٢٩ (فصل الاسم والمسمى والتسمية).
أما سلباً فمثل قضية الفصل بين الماهية والوجود، راجع ابن خلدون، لباب المحصل، نشرة الأب لوسيانو روبيو، تطوان، دار الطباعة المغربية ١٩٥٢م، ص ٢٥ وما بعدها (الركن الثاني في المعلومات).

في العدم[١]؛ **بحيث كانت العودة إلى هذا الأساس بتوسط الصفوية الممزوجة بالسينوية**[٢]. وقد اجتمعت كل هذه المسائل المتعلقة بمنزلة الكلي حول مسألة دينية واحدة أو تعبير ديني واحد، هو قضية وحدة **الوجود الإلهي** في العالم وفي الإنسان، محايثةً ناتجةً عن كون الإله وجوداً مطلقاً لا ماهية له، والكائنات العالمية ماهياتٍ خاويةً لا وجود لها. **ومن اجتماع «الإله – الوجود» مظروفاً أو باطناً، والكائنات العالمية ظروفاً أو ظاهراً تكون وحدة الوجود**[٣].

وحاصل القول إذن، إن المعادلة التي صاغها الغزالي بأعماله التي أشرنا إليها، يمكن أن تُكتب بالصورة التالية:

١) **الوجه السالب:** تهافت الفلاسفة + فضائح الباطنية = نهاية المشائية الأولى كفلسفة، والصفوية الأولى كفلسفة، مع انفتاح المجال لنشأة المشائية الثانية (= الرشدية)، والصفوية الثانية (= الإشراقية)، وتحول المشائية الأولى إلى أهم مضمونات الكلام الثاني (= الرازوية)، والصفوية الأولى إلى أهم مضمونات التصوف الثاني (= الأكبرية)[٤].

---

(١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨: «وإن جعلوها ثابتة في العدم – كما يقول ابن عربي – أو جعلوها المعينات والمطلق هو الحق، كانوا قد بنوا على قول من يقول: المعدوم شيء».

(٢) ولولا ذلك لكانت المنزلة أشعرية لا بهشمية. وهو ما يعني أن عودة التصوف الثاني إلى هذا الأساس تشترط عودة الكلام الأول الأشعري إلى أساسه الاعتزالي المحقق للاتصال بالمشائية، إذ لولا ذلك لتعذر على الأشعرية القبول بالمنطق الأرسطي والهيلومورفية، بداية من الغزالي.

(٣) الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المضنون الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٦٨، ص ١٦٩: «وكذلك الوجود الإلهي سبب لحدوث نور الوجود في كل ماهية قابلة وجود فيعبر عنه بالفيض.» وكذلك ص ١٧٢: «بل ليس للأشياء من ذواتها إلاّ العدم، وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية. والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار، وهذه الحقيقة، أعني القيومية ليست إلاّ لله تعالى».

(٤) لذلك كانت آخر درجات المحجوبين، وإذن أقربها للواصلين، مؤلفة من الاعتزال، والمشائية والصفوية: وأولى درجات الواصلين مؤلفة من نوعَي التصوف، وحدة الشهود ووحدة الوجود، مشكاة الأنوار، الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦، ص ٤٥ – ٤٧

٢) الوجه الموجب: مشكاة الأنوار + إحياء علوم الدين = نهاية التصوف الأول، والكلام الأول مع النشأة الفعلية للتصوف الثاني وللإشراق[(١)] وفتح المجال لنشأة الكلام الثاني، والمشائية الثانية بوصفهما القسيمين الخصيمين للتصوف والإشراق.

وتوجب هذه المعادلة التي تحدد مجال التجاذب والتنافر في وضعية الفكر الفلسفي - الديني، أن نطرح الأسئلة التالية التي سنحلل، في ضوئها، دور منزلة الكلي في عملية تفجير الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الوصليتين، المعدة للأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الفصليتين خلال القرنين السادس والسابع - الثاني عشر والثالث عشر:

١) فهل التصوف الثاني والإشراقية (أو الصفوية الثانية) نشأا نتيجة لالتحام التصوف والصفوية الأولين التحامهما الناتج عن انفصال الأول عن الكلام، وانفصال الثانية عن المشائية؟ وهل هذا الالتحام علتُه منزلةُ الكلي التي تجاوزت المقابلة بين الكلي والجزئي، بوصفها مقابلةً بين المعقول والمحسوس إلى وحدة الوجود الناسوتية (التصوف الأول) أو العالمية (الصفوية الأولى)، والمطابقة بينهما في نظرية التّشاكُلِ بين العالَمَيْن الأكبر والأصغر، بوصف ذلك وحدةً للوجود بما هو ذات (= الإله) تتعين في العالم وفي الإنسان، وهما تجلّياها الحسي والعقلي، تجلياً يدركُ المتصوفُ والإشراقيُّ وحدتَه التي تغيب عن المتكلم والمشائي، لعدم ارتفاعهما إلى درجة الاتصال بالذات الإلهية المتجلية؟[(٢)].

---

(١) إذ إن مضمون المشكاة هو التفسير الباطني لظواهر القرآن، وهو عينه جوهر التصوف الأكبري (باطن القرآن هو عين ظاهره للموازاة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وهوما يفيد التحلي عن التأويل بالمعنى الاعتزالي إلى التأويل بالمعنى الباطني). وأساس الإشراق موجود فيه من خلال تفسير الآية ٣٥ من سورة النور وحديث الحجب النورانية والظلمانية. فالفصل الأول من المشكاة يضع فلسفة الإشراق كاملة، والثاني يطبقها على نظرية المعرفة، والثالث على درجات الوصول إلى الحقيقة ونظرية الوجود.

(٢) راجع في ذلك شرح الغزالي لحديث الرسول ﷺ: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته - وروي على صورة الرحمن» ص ١٧٦ - ١٨١ من الجزء الرابع من مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦: حيث يتضح بصورة جلية أن جلَّ مضمونات رسائل إخوان الصفا قد أصبحت مضموناً للتصوف الذي يقول به الغزالي في أجوبته عن المسائل الأخروية.

٢) وهل يكون الكلام الثاني والرشدية (أوالمشائية الثانية) قد حدثا نتيجة لالتحام الكلام والمشائية بفضل الانفصال بين الأول والتصوف، وبين الثانية والصفوية؛ وهو التحام اقتضته منزلة الكلي المتجاوزة للمقابلة بين الكلي والجزئي، بوصفها مقابلةً بين المعقول والمحسوس إلى وحدة الوجود بما هو موضوع يَتَعَقَّلُ أو يَتَصَوَّرُ بذاته، فيكون الإله عقلاً غايةً والوجود المادي بدايَةً صاعدةً إليه، بالعكس مع الوضعية السابقة، حيث يكون الإله عقلاً بدايَةً إلى الوجود المادي الغاية؟

٣) وهل تكون الخاصية الأساسية لهذين الزوجين إذن، أن أحدَهما يتصور الوجود ذاتاً إلهية تتعيَّن بالتجلي العالمي والإنساني اللذيْن ينحصران في تعيُّنات الذات الإلهية وتجلياتها، فلا يكون ما عداها وكلُّ ما هو سواها إلاّ إدراكَها لذاتها من موقعها هي، وهو ليس إلاّ تجلياتها، كمدرَكات للمتصوف، وكحُجُبٍ لمن يجهل حضور الذات إليها فيها[١]؟ والآخر يتصور، على العكس، أن الوجود موضوع مادي يتصورُ ويتعقّلُ بذاته ولا يكون الوجودُ العقليُّ العالميُّ والإنسانيُّ إلاّ تفعُّلَهُ، وليس ما عداه، وكلُّ ما سواه إلاّ صَيْروراتِه بالفعل من موقعه هو، وهو صُوَرٌ وعلومٌ من موقع المتكلم والمشائي؟ **ولماذا اتسم كلا الموقفين بالازدواج؟ لماذا تراوحت وحدةُ الوجود الأولى بين التجلي في العالم الكبير وفي العالم الصغير، أي في العالم والإنسان؟ ولماذا تراوحت وحدةُ الوجود الثانية بين التعقُّل الوجودي في الإله، والمعرفي في الإنسان؟**

٤) وهل تكون الخاصية الأهم لهذه الحلول المتواصلة اثنين اثنين، والمتفاصلة اثنين اثنين، هي نفس الخاصية المتمثلة في تعالي الذات المتجلية في العالم وفي الإنسان أو الموضوع المتفعّل في الإله وفي الإنسان، تعالياً يجعل من الأول قياساً للوجود المطلق على

---

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ١٧: «من هاهنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة. واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلاّ الله، وأن كل شيء هالك إلاّ وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، إد لا يتصور إلاّ كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض. وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوحود من الأول الحق، رُئي موجوداً لا في ذاته، بل من الوحه الذي يلي موحده، فيكون الموجود وحه الله فقط».

التاريخ الإنساني، وقد رُفع إلى مرتبة ما بعد التاريخ الكوني؟ والثاني قياساً للوجود المطلق على الْمُجرى الطبيعي، وقد رُفع إلى مرتبة ما بعد الطبيعة الكوني؟ فيكون الأول قد جَوْهَرَ المعقول وعَوْرَضَ المحسوسَ، معتبراً الأول باطناً والثاني ظاهراً؟ والثاني قد جَوْهَرَ المحسوسَ وعَوْرَضَ المعقولَ، جاعلاً من الأول باطناً للثاني؟ أو، بصورة أدق، فإن كلاً منهما يكون قد ضاعف المعقول والمحسوس، مقابلاً بين وجودِهما في ذاتهما، ووجودِهما عند الإنسان؟ والأول، أعني التصوُّفَ والإشراقَ، أرجعَ المحسوسَ في ذاته إلى المعقولِ في ذاته، واعتبر المعقولَ والمحسوسَ عند الإنسان مظهراً له؛ والثاني، أعني الكلام والرشدية، أرجعَ المعقول في ذاته إلى المحسوس في ذاته، واعتبرَ المعقولَ والمحسوسَ عند الإنسان مظهراً له؟ **ولكن عندئذ يجب أن ننسب ما هو في ذاته إلى الإله، وما هو مظهرٌ إلى الإنسان، عند جوْهرة المعقول وعوْرضة المحسوس، وأن ننسب ما هو في ذاته إلى المادة، وما هو مظهر إلى الإنسان، عند جوهرة المحسوس وعوْرضة المعقول.**

لذلك فلا عجب إذا انتهينا، في حالة **وحدة الوجود المادية المتعالية** إلى وضع صورة جوفاء، هي الفعل المطلق بعدها، ويكون لها دورُ التحريك الغائي، أو قبلها، ويكون لها دورُ التحريك الفاعلي (المشائية والكلام الثانيان). كما أنه لا عجب إذا انتهينا، في حالة **وحدة الوجود الذاتية المتعالية**، إلى وضع مادة جوفاء هي الانفعال المطلق؛ إمّا بعدها، ويكون لها دور التحريك الغائي، أو قبلها، ويكون لها دور التحريك الفاعلي (الصفوية والتصوف الثانيان)[1]. **بذلك تكون وحدة الوجود دائماً مثلومةً. فهي تقتضي إما تعطيل الإله تعطيلاً يجعله حاصلاً في الكون. أو تعطيل المادة تعطيلاً يجعلها حاصلة في الإله. والتعطيل الأول حذفٌ للفعْلية من المبدأ الصوري، والثاني حذفٌ للقوَوية من المبدأ المادي؛ وما يُطرح من أحدهما يزاد إلى آخرِهما.** فالإله المعطّل، في الكلام وفي المشائية مُعَطَّل لأنه حاصل بَعْدُ في المادة بما فيها من قوة صائرة إلى التصوُّر، لكأن المادة صورةٌ فاعِلَةٌ أو تصورٌ

(١) إذ المادة في الأولى هي آخرة الصور إن شئنا. وهي في الحالة الثانية الأعيان الثابتة في العدم أو في القدم، أو هي الأشياء بما هي معدومات قديمات، وهي متقدمة على الوجود، ومن ثم فهي محركة له تحريك فاعلية لا تحريك غائية. إذ الغاية هو، لا هي.

ذاتيٌّ. والمادة المعطَّلة، في التصوف والإشراق، معطَّلة لأنها حاصلة بَعْدُ في الإلـه، بما فيه من الفعل الصائر إلى التمدُّدِ.

وبذلك نعود إلى التقاطب الأفلاطوني الأرسطي، وإلى إشكالية الكلي المستندة إليـه: هل الوجود والمعرفة كليات مجرّدة تتعيّنُ، وذلك هو النموذج **الرياضي الطبيعي**؛ أم هما شخصيات تتجرَّد، وذلك هو النموذج **المنطقي الطبيعي**؛ فتكـون علـة العـودة إلى التقاطب الذي أدّى إلى الحلين الأفلاطونـي والأرسـطي عنـد اليونـان[1]، بمـا هما حدّا المراوحة الأفلاطونية المحدثة بعدهما، هي التقاطب بين نموذجي الوجود والمعرفة، أو بين منزلتي الكلي الرياضية الطبيعية والمنطقية الطبيعية، عند تقابلهمـا الناتج عن خفاء مصدره، أعني عن عـدم صـيرورة أي منهمـا علمـاً بحـق. **إذ لـو انفصلت الرياضيات عن الموضوعات الطبيعيـة الـتي كـانت مجـال انطباقهـا الأول، ولـو انفصلت المنطقيات عن الموضوعات الطبيعية التي كانت مجال انطباقها الأول، لما كانتا متقابلَتَيْن تقابُلَ هذه المجالات التي ظُنت هي علوماً لها**[2].

---

(١) والتقاطب الذي أدى إلى الحلين الأفلاطوني والأرسطي هو التقاطب الذي تمت صياغته رياضياً جدلياً عند زينون الأيلي (حيث بلغ الصدام الأيلي والملطي بين البارمينيدية والفيثاغوريـة ذروتـه)، وصياغتـه منطقيـاً جدليـاً عنـد جورجيـاس (حيـث بلـغ الصـدام الديموقريطـي الكراتيلـي ذروتـه)، وكـان مجـال الصياغتين علم الطبيعة الرياضي (بين الاتصال والانفصال رياضياً عند بارمينلس وفيثـاغورس)، وعلـم الطبيعة المنطقي (باللغة الطبيعية: بين الاتصال والانفصال منطقياً عند هرقليطس وديموقريطس)؛ بحيـث انتهى الصدام إلى شاكلته الأفلاطونية الأرسطية في بعد رياضي طبيعي (أفلاطون) وبعد منطقي طبيعي (أرسطو) مداره، في الحالتين، العلاقة بين المتصل والمنفصل أو معضلـة اللامنطـق رياضيـاً واللامتواطئ أنطولوجياً. وقد حلّها الأول بنظرية التكوينية الرياضية للمثل (نظريـة الأعـداد المثاليـة بمـا هـي نظريـة دوال رياضية تحدد كيفية تكوين الأعداد) راجع ليون روبان في كتابه:

L. ROBIN, Théorie platonicienne des Idées et des Nombres, d'après Aristote, Alcan 1908.

في حين حلها الثاني بالتوظيف المنطقي لنظرية النسب الأودقسية، ممّا أسس لضرب ثان مـن الـترييض، لعلّ أفضل عرض له هو كتاب:

René THOM, Esquisse d'une sémiophysique, Inter. Ed. Paris 1988.

(٢) محاولة تأسيس علم الطبيعة على الرياضيات، المعتبرة هي بدورها علما لموجود، وليس مجرد لغـة، تعـني أن كل ما ليس مردوداً إلى الموحود الرياضي من الموجود الطبيعي ليس بموجود بحق، ومحاولـة تأسـيس علم الطبيعة على المنطقيات، المعتبرة هي بدورها علماً لموجود، وليس بجرد لغة، تعني أن كل مـا ليـس مردوداً إلى الموجود المنطقي من الموجود الطبيعي ليس موجوداً بحق. ولما كان الموحود الريـاضي الأول الذي اعتُبِر جوهرَ الرياضي هو مـا في المحسـوس مـن ثوابـت، عندمـا نطبـق عليـه العمليـات الحسـابية والهندسية، فإنه من الواضح أن ما عـدا هـذا الثـابت سيُطرح، وأن هـذا الطـرح قـد أنهـى اكتشـاف=

وهذا التقاطب ذو الأصل المعرفي – بين المعرفة الرياضية للموجودات التي تقبل الصياغة الرياضية، والمعرفة المنطقية للموجودات التي تقبل الصياغة المنطقية – انقلب إلى تقاطب وجودي بعد أن تمت جَوْهَرَةُ الثوابت المعرفية في حالة الرياضيات أو المنطقيات، وأصبحت موضوعَيْن خارِجَ المعرفة الإنسانية التي صارت خاضعة لهما، بعد أن أوجدتهما. **وإذن فالمعلومُ يُجوْهَرُ فَيُصْبِحُ موجوداً موضوعاً خارج العلم، ونموذجاً لذاته في العلم. فالمعلوم الرياضي الواقعي، والمعلوم المنطقي الواقعي أصبحا موضوعيْن لعلم الإنسان، بوصفهما جوهرَ الوجود في ذاته بمعزل عن علم الإنسان له. فأصبح العلمُ وكأنّه قد تَمَّ في ذاته، ولم يبق إلاّ أن يُعَلَّمَ ويُتَعَلَّمَ، كما قال الفارابي. وهذا التجمد الذي أصاب العلم علتُه اعتبارُ ما حصل منه جوهراً للموجود في ذاته، وليس مجرد ما أدْرَكَه الإنسان من مظاهر هذا الموجود**[1].

فكيف أنهى كتاب **تهافت الفلاسفة** المشائية الأولى في صيغتها النهائية أعني الصيغة الفارابية السينوية[2] التي سبق فعرضها الغزالي أفضل عرض في مقاصد الفلاسفة[3]؟ وكيف فجَّر هذا الكتاب تناقضات الوصل بين المنزلتين الأفلاطونية والأرسطية للكلي، وبين الفلسفة والدين فصيَّر المشائية مجرد مضمون جزئي للكلام الثاني، وأعدّ لنشأة الرشدية؟

إن المسائل العشرين وتفريعاتها التي يتألف منها الكتاب قد تحجب عنّا ذلك، وخاصة العلاقة بين هذه الأزمة، ومنزلة الكلي في الفلسفة العربية. لذلك فإن

= عمليات أخرى قد تؤدي إلى ثوابت أخرى في هذا المطروح. وكذلك الشأن بالنسبة إلى المنطق. وهاتان العلتان هما علتا موت الفكر اليوناني أو تحنطه مما أحوجه إلى إحيائه وتنويره في المحاولات النقدية العربية وخاصة عند اكتمالها لدى ابن تيمية وابن خلدون كما نبين لاحقاً.

(١) ابن خلدون، المقدمة، فصل الكلام: «في أن الوجود عند كل مدرك مُنحصر في إدراكه» ص ٨٢٤ وكذلك فصل إبطال الفلسفة ص ١٠٠٠

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٦م، ص ٧٧ – ٧٨: «وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر، وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال، فإن ما هجراه واستنكفا عن المتابعة فيه لا يتمارى في اختلافه، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله، فليُعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين».

(٣) بيار دوهام، نظام العالم، IV، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية ص ١٣٦ – ١٣٧

تحليل خطة الكتاب واجبةً، تمهيداً للجواب عن هذين السؤالين. وقد حللنا في الباب الأول، خطة كتاب **الجمع** للفارابي، فبينا دورانَها حول الكلي في أفعال الإله علماً وعملاً، من خلال مسألة قدم العالم أو حدوثه، وحول الكلي في أفعال الإنسان علماً وعملاً، من خلال مسألة خلود النفس أو فنائها؛ بحيث اجتمعت منزلتا الكلي النظرية والعملية في مستويَيْها الوجودي المعياري (العلاقة بين الإله وأفعاله علماً وعملاً) والمعرفي المعياري (العلاقة بين الإنسان وأفعاله علماً وعملاً)؛ واستندت كلتاهما إلى المنزلة الاعتزالية البهشمية للكلي الوسيطة بين الكلي بما هو مثال مفارق أفلاطوني، والكلي بما هو صورة محايثة أرسطية.

وسنُبيِّن أن خطة **التهافت** العميقة هي عينها خطة **الجمع**، فيما يتعلق بمنزلة الكلي. ولكنها كانت في الاتجاه الذي يدحضها. **فهي تبدأ بمسألة قدم العالم وحدوثه، وتنتهي مثلها بمسألة خلود النفس وفنائها. ويتدرَّجُ البحث بين المسألتين في ذات الله وأفعاله، وإيجاد العالم وخصائصه، والعلاقة الإيجادية أو نظرية الإمكان الماهوي الذاتي، والوقوع أو الإيجاد المعلول، والخلط الحاصل بين الإمكان الماهوي والقوة، والحصول الإيجادي والفعل، وهو خلط اعتبره الغزالي مُؤَدِّياً إلى نفي الحدوث عن العالم، ومن ثم إلى إثبات القدم والدهرية.**

ولكي يَدْحَضَ مفهوم الكلي المتناقضَ هذا، نفى الغزالي كلَّ وساطة بين العدم والوجود، وأرجعَ الإمكانَ الماهوي إلى العدم المحض، معتبراً ذلك مطابقاً لمنزلة الكلي في التصور الديني الحقيقي... وهذا النفي الجازم لمفهوم **الإمكان الذاتي، أو عدم الامتناع الذاتي المتناقض** بما هو ماهية متقدمة على الوجود، بالنسبة إلى العالم والموجودات العالمية، ولمفهوم **الوجود الطليق من كل تحديد ماهوي والمتناقض**، بالنسبة إلى الذات الإلهية، يجعل كتاب **التهافت** دائراً، بكامله، حول مسألة واحدة: هي مسألة نفي الحل الوسط بين **الدهرية والدين**، أو الحل الوسط بين العقل، الذي لا يستطيع بذاته تجاوز المعطى التجريبي، والنقل أو الوحي، **ومعنى ذلك أن «الفلسفة – اللاهوت» أمر متناقض بإطلاق. يقول الغزالي: «فالناس فرقتان:**

فرقة أهل الحق: وقد رأوْا أن العالَم حادثٌ، وعَلِمُوا، ضرورة، أن الحادثَ لا يوجد من نفسه، فافتقر إلى صانع، فَعُقِل مذهبُهم في القول بالصانع؛

وفرقة أخرى، وهم الدهرية: وقد رأوْا أن العالَم قديمٌ، لم يزل كما هو عليه، و لم يثبتُوا له صانعاً، ومعتَقَدُهم مفهومٌ، وإن كان الدليلُ يدل على بطلانه؛

وأما الفلاسفة الإلهيون[١]، فقد رأوْا أن العالَم قديمٌ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك؛ **وهذا المذهبُ، بوَضْعه، متناقضٌ، لا يحتاج إلى إبْطال**»[٢].

وليس **التهافت**، خلافاً لما أشاعه ابن رشد، دفاعاً عن المذهب الأشعري فقط، بل هو محاولة لإثبات استحالة التوفيق المطلقة بين الدين والفلسفة، من خلال نفي التناسق عن منزلة الكلي الوسيطة بين المثال المفارق والصورة المحايثة، أعني أساس جميع الأفلاطونيات المحدثة، سواء في صيغتها الفلسفية (المشائية والصفوية)، أو في صيغتها الدينية (الكلام والتصوف الأولان). لذلك نرى الكتاب قد اعتمد على منطق لم يكن ليختاره، لو كان غرضه الدفاع عن الأشعرية فقط[٣]. فهو:

يثبت ما ينفيه الفلاسفة، حتى لو ناقض ذلك المذهب الأشعري، مثل تعدد الآلهة، وجسمية الإله التي لا يستطيع الفلاسفة لها دفعاً.

ويدحض ما يثبته الفلاسفة، حتى لو وافق ذلك المذهب الأشعري، مثل وجود الصانع، ووحدانيته، وخلود النفس التي لا يستطيع الفلاسفة لها إثباتاً.

بحيث إن الأمرَ المستهدفَ هو علم الكلام العقلي بإطلاق، ومحاولات التوفيق بين الأديان الوضعية والفلسفة. ألم يقل، في خاتمة دحضه لنموذج التعقيل الذي يفسِّر به الفلاسفةُ نظريةَ الإيجاد الفيضي: «فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء

---

(١) وهم المقصودون، إذ إن الفلاسفة الدهريين هم المستثنون من هذا التناقض.

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٥٥

(٣) ولعلّ أكبر دليل، هو إبطاله لأهم مبادئ الأشعرية، أعني نفيهم للبقاء الذاتي عن الجواهر، (المسألة الثانية فرعها الثاني ص ١٣٠)، وكذلك إبطال جوهرية النفس (المسألة الثامنة عشرة ص ٢٥٦).

صلوات الله عليهم، وليُصَدَّقُوا فيها، إذ العقلُ ليس يُحيلُها. وليُترَك البحثُ عن الكيفية، والكمية، والماهية، فليس ذلك مما تتّسِعُ له القوى البشريةُ»[١]. وذلك **لأن العقل، في الممكن الوسيط بين جهتي الواجب والممتنع، لا يستطيع الحسمَ بالسلب أو بالإيجاب، لبقائه في حدود المفاضلة التحكُمية بين الممكنات المتساوية في الإمكان؛ وهو الأمر الذي أدى إلى فرضية الإرادة التي تختار بين المتساويَيْن، ونظرية التوقيف الإلهي، كونياً وشرعياً**[٢]: «وإذ قد تبيّن أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقلُ، بل نجوز بقاءَه وإفناءَه، فإنما يُعرَف الواقعُ من قِسْمَي الممكن بالشَّرْع[٣]. فلا يتعلق النظرُ فيه بالعقول»[٤].

وإذن فخطة الكتاب الظاهرة - المسائل العشرون - تستند إلى الأساس الواحد الذي تعود إليه هذه المسائل، أعني طبيعة المنزلة المنسوبة إلى الكلي، في محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين التي باشرتها الأفلاطونية المحدثة العربية، والتي هي ربطٌ بين واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) وواقعية الكلي المحايث أو الصورة (أرسطو)، أعني الذوات بما هي ماهيات ممكنة متقدمة على وجودها

(١) تهافت الفلاسفة، المسألة الثالثة ص ١٥٤

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٠٢ (المسألة الأولى، الدليل الأول): «قلنا إنما وحد العالم حيث وُجد، وعلى الوصف الذي وُحد، وفي المكان الذي وُجد بالإرادة. والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله. ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة. ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين، ولم يكن بدّ من مخصص الشيء عن مثله. فقيل: للقديم، وراء القدرة، صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله».

(٣) إذا كان مما يتجاوز التجربة. أما إذا تعلق بما هو من مجال التجربة الممكنة، فإن الواقع من قسمي الممكن يعرف بالتجربة والمشاهدة: «وأما قولكم إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة، فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالين، فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة، فعرفنا الواقع من القسمين الممكنين، أحدهما في حال والآخر في حال، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال، وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى. أمّا إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة وحصل لنا علم بقدرته، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان، ولا تبيّن به استحالة القسم الثاني كما سبق». التهافت، المسألة السابعة عشرة ص ٢٥١: «بمجاري العادات» يعني المعرفة المستمدة من التجربة التي تثبت الوقوع دون الوجوب لعدم إثبات استحالة غير الحاصل الذي تثبته بمجاري العادات وقوعاً لا وجوباً، إذ إن غير الحاصل يبقى ممكناً لكون الحاصل، رغم حصوله، ليس واجباً.

(٤) تهافت الفلاسفة، المسألة الثانية ص ١٢٤

(شيئية المعدوم)[١]، والجامعة بين الإمكان المحتاج إلى العلة الموجِدة والذاتية التي تقتضي العدم والاستغناء عن العلة، المحددة لكون الماهية هي ما هي. وقد أدرك الشهرستاني، **في نهاية الإقدام**، إدراكاً جيّداً الخيط الرابط بين منزلة الكلي والحل الوسط المستمد من البهشمية، عندما نزّل البحث في مسألة الأحوال بين الواقعية والاسمية المطلقتين، واختار هو التصورانية حلاً وسطاً بينهما[٢].

فإذا أدركنا الخيط الناظم أصبح من الواضح أن نفهم وحدة **التهافت** العميقة. فالمسألتان الأوليان المتعلقان بأزلية العالم وأبديته بجميع أدلتهما والاعتراضات عليهما تعودان إلى مناقشة نفي الفلاسفة للعدم المتقدم والعدم المتأخر عن الذوات بما هي ذوات، وحصر فعل الإيجاد في إضافة عرض الوجود والعدم، وفي استثنائه عن الذوات الثابتة في العدم الماهوي. **ولما كان هذا الثبات الماهوي غيرَ ثبات الْمُثل بالمعنى الأفلاطوني، وغيرَ ثبات الصُّور (بالقوة) بالمعنى الأرسطي، فإنه المعنى الوسيط بينهما المعنى الذي اختاره فلاسفة المشائية للتوفيق بين الدين والفلسفة، مستندين فيه إلى الحل الاعتزالي، أعني شيئية المعدوم، أو الماهية المتقدمة على الوجود.**

وإذن **فالتهافت** كلُّه يدور حول هذا الحل الوسط بين واقعية الكلّي، بما هو مثال مفارق، وبما هو صورة محايثة، وبيان أنه لا يستقيم إلاّ بالرجوع إلى أحدهما، ومن ثمَّ بالتعارض التام مع الدين، لكون هذا الدين يؤول إما إلى

---

(١) تهافت الفلاسفة، المسألة السابعة ص ١٨٤: «وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية، إما لازماً لا يفارق كالسماء، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة». و ص ١٨٨: «ولا يجوز في واجب الوجود، إذ ليس له إلاّ وجوب الوجود وليس ثمة ماهية يضاف الوجود إليها.... قلنا لا نسلم، بل إن له حقيقة موصوفة بالوجود». وكذلك ص ١٩١: «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول، وكما لا نَعْقِل عدماً مُرْسَلاً إلاّ بالإضافة إلى موجود يُقَدَّر عدمه، فلا نعقل وجوداً مُرْسَلاً إلاّ بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة. فكيف يتعيّن واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يُعقل الوجود».

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، القاعدة السادسة ص ١٣١ وما بعدها.

دَهْرِيَّةٍ مِثَالِيةٍ (قدم الذوات بما هي مُثل)، أو دَهْرِيَّةٍ مادِّيَّةٍ (قدم الذوات بما هي قوى)، ونفي الإله خالق الذوات ومبدعها في الحالتين[1].

ويقتضي ذلك تحقيق الأمور التالية:

(١) دحض نظرية تعرّي الماهية عن الوجود في الذوات العالَمية.

(٢) دحض نظرية الوجود المرسل غير المتعين في حقيقة هي الذات الإلهية ذات الصفات الموجبة.

(٣) إثبات العدم المتقدم على وجود الموجودات الحادثة، وإمكانية العدم اللاحق بها عند إفنائها، ومن ثم نفي الحل الدهري.

(٤) وذلك لإنهاء واقعية الكلّي بجميع درجاتها: الأفلاطونية، والأرسطية، والوسيطة بينهما، وتأسيس نظرية الإبداع الشامل للموجودات ذاتاً ووجوداً، بفضل نظرية الإرادة المطلقة التي تجعل الذات الإلهية، بما هي حقيقة تامة وموجودة، قادرة على الابتداء المطلق، ونفي الحاجة إلى الوسائط بينه وبين مفعولاته الجزئية. ويستند ذلك كله إلى نفي نظرية قدم العالم الفلسفية الدهرية، والإلهية، للاستعاضة عنها بنظرية الإحداث المطلق للعالم. وضمن هذا النفي، نفي الوسائط، تندرج نظرية نفي السببية، أعني المسألة السابعة عشرة من مسائل الكتاب وأولى المسائل الطبيعية، إذ إن السببية تنتهي، عند الفلاسفة، إلى نظرية العقول والنفوس والأفلاك التي، بمعية الطبائع، يُنسب إليها ما في العالم من

(١) وبذلك لا يتوقف الدحص الذي يقوم به العزالي على الحل الوسط كما يتصور ابن رشد، الذي سلم للغزالي بصحة اعتراضاته على الإلهيات المشائية (ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٢ وكذلك صفحة ٢٠٩)، بل يتعداه إلى حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي. فهدف الغزالي هو إثبات أن الناس فرقتان؛ فرقة أهل الحق القائلة بحدوث العالم ووجود الصانع، والدهرية التي أثبتت قدم العالم فنفت الصانع. ومن ثم فكل فلسفة الإلهيين والكلام العقلي أمور لا يمكن الوثوق بها لتناقضها بالوضع.

أحداث وأفعال: «على أنّا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلُح أن تكون مبدأ الحوادث، فإن جميع الحوادث مخترَعَةٌ كلُّها ابتداءً، ونُبْطِل ما قالوه من كون السماء حيواناً متحرّكاً بالاختيار، حركةً نفسية كحركتنا»(١)(٢).

إن نفي الوسائط السماوية عقولاً ونفوساً وأجراماً، ونسبة الحوادث إلى الاختراع الإلهي على الابتداء (أي المسبوق بالعدم) ينفي وجود كلي متقدم على المحدثات خارج الذات الإلهية، سواء كان قائماً بذاته كالمثل الأفلاطونية، أو في المادة كالصور الأرسطية، أو في الذات الإلهية كالصور والآثار الفارابية والسينوية الراجعة إلى شيئية المعدوم المستندة إلى أحوال الذات الإلهية (القادِرية والعالِمية والخالِقية التي تتضمن، المقدورية والمعلومية والمخلوقية)، **إذ لو سُلّمت هذه المنازل للكلي، لكانت الذات الإلهية منفعلةً بالكلي المتقدم، محدودة القدرة بكونه هو ما هو، وهو كونٌ يكون خارجاً عن الإرادة المطلقة والتحكم التوقيفي إيجاداً كونيّاً وأمراً شرعيّاً، فكان كَوْنُ العالم على ما هو عليه يَكونُ أمراً ضروريّاً، ويُصبح الفكر الديني أو الفلسفي المتأله دهريّاً بالضرورة.**

إن الإرادة الإلهية التي تختار من الممكن المطلق اللامتناهي أحدَ المتماثلَيْن فتُرَجّحُه(٣) بمجرد كونها أرادَتْهُ، هي أساس التوقيف الإلهي الذي يجعل الوجودَ

---

(١) تهافت الفلاسفة، المسألة الأولى، الدليل الأول ص ١٠٩

(٢) وبيّن أن نفي السببية علته هذا السعي إلى تأسيس الابتداء الإلهي ونفي الوسائط، ونتيجة الفعل المباشرة للإله والخلق المستمر، إذ إن نفي الأسباب، يؤول، كما أبرز ذلك ابن رشد إبرازاً جيداً، إلى نفي الطبائع (تهافت التهافت، أولى الطبيعيات، ص ٥١٩ وما بعدها) ومن ثم إلى حاجة الموجودات إلى ما يمدها بالقيام. راجع في ذلك عملنا: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للنشر، تونس ١٩٨٦ (الطبعة الثانية).

(٣) نبى ابن رشد نفيه لهذا المفهوم على نسبته إلى بادئ الرأي الذي يجهل دلالات الحكمة والغائية في الوجود، إذ لو علمها لما سوّى بين جميع الإمكانات اللامتناهية، ولما اعتبر حدوث بعضها وعدمَ حدوثِ البعض الآخر ناتجاً عن الإرادة بهذا المعنى عند الغزالي. لكن ابن رشد تعاصى عن أمر مُهم هو السر في وضع الغزالي لهذا المفهوم؛ فإذا كان الموجدُ غنياً بإطلاق، وبالجملة مطلَقَ الصفات جميعاً فإن الأمور جميعاً تكون عنده متساوية... وأياً منها اختاره يكون حكيماً، إلاّ إذا فرضنا أن الحكمةَ والعقلَ أمران يعلُوان عليه؛ لذلك عاد الأمر إلى التسليم بواقعية الكلي المعقول، أو بعدم واقعيته بالإضافة إلى العقل الإلهي.

الكونيَّ والشرعيَّ يكونان ما هما رغم كونهما، عقلاً، قابليْن لأن يكونا على غير ما هما عليه، دون تناقض. وهي كذلك مُنْطَلَقُ التخلص من العلم الفلسفي الذي أصبح حقيقة مطلقة للظن بأنه يستند إلى الحكمة الإلهية، والضرورة العقلية المطلقتين. **فإذا كان ما عليه العالَمُ والشرْعُ أمريْن تَوْقِيفِيّيْن يمكن أن يكونا بخلاف ما هما، دون خُلْف، فإن علمنا يُصبح غيرَ مستند إلى ضرورةٍ مزعومةٍ؛ بل هو يكون مقصوراً على اجتهاداتٍ هي، في الوجود الكوني، تجاربُ واجتهاداتٌ لحصر مجاري العادات؛ وهي، في الوجود الشرعي، اجتهاداتٌ لحصر مناط الأحكام.** إن فعل الإله المباشر، وغير المنفعل بماهيات متقدمة عليه ومحدَّدة للإيجاد (الذي يصبح مجرد محاكاة للمثال، أو تفعيل للقوى، أو تحقيق للصور التي في ذاته)، لا يمكن تَصَوُّرُه، دون نفْيٍ مُطْلَقٍ للكلي بجميع منازله، وإثباتٍ مطلقٍ للإبداع التام للموجودات ذاتاً ووجوداً، لكَأنَّ كلاً منها نوعٌ برأسه[1].

ولا عجب أن ينتهي الكتاب بأربع مسائل طبيعية تتعلق بالأسس الميتافيزيقية لعلم ما دون القمر، وعلاقته بما فوقه (أعني السببيةَ، وجوهريةَ النفس، وبقاءَها، وبعثَ الأجساد)؛ إذ ليست هذه المسائل إلاّ نتائج منزلة الكلي الفلسفية، بما هو وسيطٌ بين الذات الإلهية المبدِعة والذات العالمية المبدَعة. **فالسببيةُ تستند إلى نظرية الطبائع أو الكلي المحايث بما هو «ذات - جوهر» فاعل، وإليه تستند نظرية الذاتي الذي بدونه يزول العلم البرهاني[2]؛ وجوهريةُ النفس مستندها الميتافيزيقي الأساسي هو الدليل العاشر المتعلق بملكة المعرفة الكلية[3]؛ وبقاء النفس وخلودُها يستند إلى**

(١) إلى أي حدّ يتفق هذا مع نظريات الغزالي الأخرى وخاصة في مشكاة الأنوار؟ لقد تساءل ابن رشد عن ذلك وادّعى التنافي بينهما، لكن الاحترازات الواردة في المشكاة تبعده عن أن يكون مائلاً إلى الحل المشائي أو الصفوي أو الإشراقي من حيث منزلة الكلي الوجودية، رغم وجوه الشبه الكثيرة التي جعلته مؤسساً لأشكالها الثانية دون أن يُرَدَّ إليها، كما نبرزه في بقية هذا الفصل عند معالجة مسائل المشكاة.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، المسألة الأولى من المسائل الطبيعية (السابعة عشرة من مسائل التهافت العشرين) ص ٥١٩ وما بعدها.

(٣) ابن قيِّم الجوزية فصل «وأما الشبهة الثانية» .... رابع المقدمات، ص ٣٦٠ وما بعدها من كتاب الروح، تحقيق الشيخ عارف الحاج، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨. وربطنا ذلك بالدليل العاشر على لا جسمية النفس من كتاب تهافت الفلاسفة لكون هذا الدليل ودحضه سبق إليه الغزالي وبيّن أن الكلّي من جنس الآثار الخيالية في الذهن.

استحالة إعدام الجواهر، وكذلك إلى استحالة إحداثها، وهي عين مسألة قدم العالم والجواهر التي يتألف منها، وإليها يُرجعها الغزالي[١] ؛ أما بعث الأجساد فعلةُ نفيه الفلسفي هي وحدة الجوهر المادي وتنافي تناهيه مع لا تناهي النفوس[٢] . **وإذن فجميع هذه المسائل تعود إلى مسألة واحدةٍ هي: واقعية الكلي الفلسفية المنافية لاسميته الدينية، سواء كانت هذه العودة مباشرة أو بتوسط قدم العالم**[٣] .

ولنعد الآن إلى مسألتنا بحديْها اللذيْن تَبْرُزُ فيهما منزلةُ الكلي الوجودية:

(١) فهل فعل الإله، علماً وعملاً، مُقَيَّدٌ بذات مَفْعولِه المتقدمة، بما هي ذاتٌ وماهيةٌ، على وجودها العارض لها بفضل فعل الإحداث؟ **وبؤرة هذه المسألة هي مسألة قدم العالم وحدوثه.**

(٢) وهل فعل الإنسان، علماً وعملاً، مُقَيَّدٌ بذات مَفْعُولِه المتقدمة، بما هي ذات وماهية، على فعله؟ **وبؤرة هذه المسألة هي قدم النفس وحدوثها.**

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة التاسعة عشرة، الدليل الثاني ص ٢٨١: «وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة حدوث المادة والعاصر واستحالة عدمها في مسألتي أزلية العالم وأبديته. ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به، وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده. فإن المسألةَ هي المسألة، ولا فرق بين أن يكون المتكَلَّمُ فيه حوهرَ مادة أو جوهرَ نفس».

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة العشرون، ص ٣٠٠: «وما ذكرتموه من استحالة هذا البعث الجسدي لكون النفوس غير متناهية، وكون المواد متناهية محال لا أصل له، فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام. ومن لا يعتقد قدم العالم، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية، وليس أكثر من المواد الموحودة، وإن سلم أنها أكثر، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم».

(٣) وهكذا يتبين أن المسائل العشرين تعود إلى مسألتين، تتحدد فيهما منزلة الكلي بالإضافة إلى فعل الله علماً وعملاً، وإلى فعل الإنسان علماً وعملاً، وما ينتج عنهما بالنسبة إلى ذاتيْهما وصفاتهما، وإلى ذاتيْ مفعولاتهما وصفاتهما. فالمسألتان الأوليان من الكتاب تتعلقان بمنزلة الكلي التي ينتج عنها قدم العالم أزلاً وأبداً، والمسائل الثالثة إلى السابعة عشرة تتعلق بنتائج هذه المنزلة على الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، ونتائج المنزلة المقابلة على النظريات الفلسفية المتعلقة بالوسائط وبمنزلة الكلي. والمسألتان الأخيرتان تتعلقان بما تعلقت به المسألتان الأوليان، أعني قدم النفس أزلاً وأبداً، وما ينجر عنه بخصوص قضية البعث. أما الخاتمة ومسائل التكفير الثلاثة، فإنها تلخص هذا التنافي المطلق بين الدين والفلسفة: أعني مسألة قدم العالم وحدوثه، ومسألة البعث، والواسطة بينهما أو منزلة الكلي التي صاغتها في حصر علم الإله فيه عند الفلاسفة، نفياً لعلم الجزئي.

وبيّنٌ أن المسألةَ الأولى تشمل الثانية، في بعدها الوجودي، ممّا لا يُبقي للثانية إلاّ البعدَ المعرفي؛ إذ إنَّ قدمَ النفس يستند، كما رأينا، إلى عموم مسألة قدم الجوهر التي إليها يعود مشكل قدم العالم والدهرية، وإلى نفيها يعود مشكل إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله. **فترجع بذلك إلى نفي الغزالي للوساطة بين الفلسفة الدهرية والأديان، أي إلى نفي الفلسفة الإلهية، أو اللاهوت العقلي أو الكلام المتفلسف.**

فأما المسألة الأولى التي هي وجودية ومعرفية وتخص الله وفعلي الإيجاد والعلم الإلهيين فترجع إلى المسألتين التاليتين:

أ) هل علم الإله وعمله منفعلان بمُتَقَدِّم عليهما هو ذواتُ الأشياء، أم هما مطلقا الحرية ومُرْسَلان بإطلاق، وبعدهما يأتي التعينُ الذي يُصبح، من ثمّ، إضافياً إليهما، وحاصلاً عن التحكُّم الإلهي المطلق، لكأنَّ نسبة موجودات العالم إلى فعل الإيجاد التحكُّمي كنسبة موضوعات النُظم الرمزية إلى فعل الوضع الإنساني[1]؟

ب) وهل المفعول والمعلوم متقدّمان على الفعل والعلم، أم هما مساوقان ذاتاً لكونهما وجوداً؟ وبذلك ننتقل من نفي الخلق عن عدم فلسفيّاً إلى إثباته دينيّاً، ومن مفهوم الوجود المنغلق إلى مفهومه المنفتح. **فإذا كان ما هو موجودٌ ليس واجبَ الوجود، صار ما هو معدومٌ ليس واجبَ العدم، فأصبح الحاصلُ من الممكن، رغمَ حُصوله، مجرَّد ممكن حصلَ وغيرُه قابلٌ للحصول مِثْلُهُ، وصارَ العقلُ الإنساني قادراً على التخلُّص من جماد الخلط بين الممكن الحاصل والواجب، ومستعدّاً إلى اعتبار ما يعلم من العالم ومن الوجود ليس هو كل الوجود، بل هو فقط ما يدركه هو منه**[2].

---

(١) وهنا يلتقي مفهوم التوقيف والوضع بمعناهما الوجودي والشرعي واللساني، في هذه النظرية الاسمية التي تنفي الكلي وواقعيته وتبقي على العموم الرمزي لا غير. وهذا هو المعنى العميق للاسمية التي تجعل الوجود نفسه وضعيّاً لغويّاً، بحيث تكون الموجودات كلمات الإلهية؛ فلا تقال صفة الاسمية بالمقابلة مع ما ليس باسمي، لكأن الدال والمدلول كليهما من طبيعة واحدة هي طبيعة الموضوعات الاسمية.

(٢) لهذه العلة كانت النظريات الدينية، رغم توقفها عند سلب النظريات الفلسفية ودحضها، أكثر تفتحاً وقدرة على تجاوز العالم القديم المتناهي والجامد: ولعل كتاب التهافت بدحض آلية السماء الفلسفية ونظرية الفيض، وبدحض تناهي العالم والمفاضلة بين ما فوق القمر وما دونها واعتبار العالم مجرد ذرة مسخرة آلية من الوجود المطلق اللامتناهي، قد مثل الخطوة الأولى لإنهاء عهد الفلسفة القديم، وفتح عهدها الجديد.

أما المسألة الناتجة الثانية، وخاصة البعد المعرفي منها، لأن البعد الوجودي مُتَضَمَّن في المسألة الأولى، فترجع إلى المسألتين التاليتين:

أ) هل علم الإنسان وعمله منفعلان بمُتَقَدّم عليهما غير علم الإله وعمله، أم أن الإنسان، فيما عداهما، مطلق الحرية لا يَحُدُّ فعلَه إلاّ المعطى العيني الكوني، أو الشرعي لعلم الله وعمله، كما يعلمهما باجتهاده في فهم **مجرى العادات الكونية، ومجرى الأحكام الشرعية**؟ ومن ثم هل يبقى لمعقولات الأشياء الذاتية لها والمتقدمة على هذا العلم، بما هو مجرد أمر واقع، لا أمر واجب، أدنى معنى أو ووجود؟

ب) وهل المعلوم والمعمول الإنسانيان لهما، خارج الوحي الذي هو بدوره خاضع لمعنى العلم والعمل المذكور في الفرع الأول من هذه المسألة (أ)، مفهومٌ آخر غير المفهوم الاجتهادي الفاقد لكل إطلاق، ومن ثم لكل واقعية وكلية، والمقتصر على مجرد الممكن الحاصل، لا واجب الحصول؟ **فيكون معلوم الإنسان ومعمولُه، كونيّاً وشرعيّاً، اجتهاديَّيْن بالطبع، وليس لهما أدنى إطلاق، إلاّ إذا ادّعى أنه نبي يُوحى إليه؟**

وبيّنٌ أن منطلق الإشكال هو وجها المسألة الأخيرة، وأساس الحل هو وجها المسألة الأولى؛ أو بصورة أدق، فإن حلَّ وجهي المسألة الأولى، بما هو محدِّد لمنزلة الكلي الوجودية، ليس إلاّ حلاًّ لإشكاليات المسألة الثانية، بما هي محددة لمنزلة الكلي في العلوم النظرية (المنطق والرياضيات) ولمنزلته في العلوم العملية (التاريخ والسياسيات). **وفعلاً فإذا وضعنا أن الذوات ماهياتٌ ثابتةٌ قبل وجودها العالمي، ثباتَ المثل الأفلاطونية، أو ثباتَ الصور الأرسطية، أو ثباتَ الأشياء المعدومة الكلامية والمشائية، فإننا نكون قد جعلناها كلياتٍ واقعيةً ينفعل بها الإله علماً وعملاً، ومن باب أولى الإنسانُ، فتُصبح العلومُ الحاصلةُ، في النظر والعمل، حقائقَ مطلقةً تُشرّع للعلم والعمل، عِوَضَ أن تُعْتَبَر مجرَّدَ اجتهاداتٍ إنسانيةٍ للتعبير عما أمكنَ للإنسان علمُه من الوجود.**

أما إذا اعتبرناها مجرَّد أشباح نفترضها متقدمة على الإيجاد علماً وعملاً، ومساوقة للموجودات، وتاليةً عنها، بعد فسادها، ولكن كمجرد أشباح، وتصورات إنسانية، فإننا نُسْقطُها لكونها مجرَّد خيالات، فلا تبقى إلاّ العلاقةُ بين ذاتَيْن: الإلهية والإنسانية أو الموجِدَة (بمعنى إبداع الوجود) والواجِدَة (بمعنى إدراك الوجود)، وهي علاقةُ شَهادَة مُتَبادَلَة بينهما في المستوى المعرفي **(إذ كلاهما شاهد ومشهود). وكل ما عدا الشاهد والمشهود في كل منهما، بما هو تراسل بينهما وَهْمٌ إذا اعْتُبِرَ ذاتي الوجود ومستقلاً عنهما**. وإذن فواقعية المثل، وواقعية الصور، وواقعية الأشياء المعدومة ليست إلاّ خيالاتٍ قُنِّمَتْ فاعْتُبرت جواهرَ، في حين أنَّها مجرَّدُ أسماء لا تُفيد إلاّ بمدلولها الذي هو التواصلُ بين الذاتين الإلهية والإنسانية. وما الرسالتان بينهما إلاّ العالم والقرآن كأعيان خالية من كل كلي واقعي.

كيف سيحدد الغزالي مستويَيْ كلتا المسألتين، أعني المسألة المتعلقة بعلم الله وعمله، وبعلم الإنسان وعمله وبمعلومهما ومعمولهما؟ ولماذا جمع بين هاتين المسألتين في قضية واحدة، هي قضية الحل الوسط «الاعتزالي – المشائي»، أعني منزلة الكلي بما هي فصل بين القيام الماهوي والوجود العارض، فصلاً يستهدف الوساطة بين حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبينهما وبين الحنيفية المحدثة، من خلال التسليم بواقعيةٍ للكلي تُبْقي مَجالاً لحاجته إلى الموجِد، حاجةً لا تَتَعدَّى عُروض الوجودِ الحادثِ لجوهرية الذوات القديمة[1]؟

---

(١) وقد وازى هذا الفصل بين الماهية ذات القيام القديم والوجود ذي العروض الحديث كلامياً، الفصل بين الواجب والممكن فلسفياً. فالواجب بإطلاق هو المثال عند أفلاطون، والفعل المحض عند أرسطو، والممكن هو ما تَوالى عليه التحديدُ المثالي أو الفعلُ واللاتحديد أو القوة. لذلك فسرعان ما وقع الخلط بين هذه المصطلحات الفلسفية وتلك الكلامية؛ فصار المدلولُ كلامياً والدال فلسفياً، مع ما انجر عن ذلك من قلب تام لمدلول المصطلح الفلسفي. فصارت الماهيةُ قوّة، رغم كونها الصورةَ الجوهرية، وصار الوجودُ فعلاً، رغم كونه عرضاً يَعْرِضُ لها. وتلك هي التناقضات التي سيعتمد عليها النقد الرشدي للمشائية، وهو نقد تقدم عليه إليه الغزالي. فاقتصر على أخذه منه. لذلك نسبنا إلى الغزالي تأسيس المشائية الثانية أو الرشدية، مثلما ننسب إليه تأسيس الأفلاطونية الثانية أو السهروردية.

وإذا كان الوجه الوجودي – أعني مستويَي المسألة الأولى المتعلقة بعلم الإله وعمله – قد طغى على العلاج، فلأن هذه المسألة، أعني مسألة الكلي في الفلسفة العربية، قد صيغت، عند الفلاسفة والمتكلمين، هذه الصياغة اللاهوتية الوجودية. ولكنها تعود، في بعدها المعرفي، إلى إدراك نُقّادِها الذين وضعوا الحل الاسمي، للخديعة الحاصلة في الحل الواقعي بجميع درجاته. فهو حل يُجَوْهِر معلوماتِ الإنسان ومعمولاتِه، بعد إضفاء الإطلاق عليها، ثم يُخْرِجُها عن علمه وعمله، ويعتبرها طبائع أو ذوات، أو ماهياتٍ للأشياء، مفارقةً لها، أو حالةً فيه، قائمةً بغيرها، (في ذات الإله أو في المادة)، أو بذاتها (قيام المثل العقلية أو المثل المادية: الجزء الذي لا يتجزأ)، ثم يُقارن بها علمَ الإنسان وعَمَلَه – اللذين لم يُجَوْهِرْهُما و لم يَرْفَعْهُما إلى المطلَق – ليقيسهما بما جَوْهَرَهُ منهما وأخْرَجَهُ عنهما؛ **لكأن الوجودي علمٌ وعملٌ مطلقان وُضِعا قائميْن بذاتهما خارج الإنسان، إمّا قياماً ذاتياً مُطْلَقاً أي بغير الإنسان أو آخَره الإلهي أو المادي؛ ولكأنّ المعرفي علمٌ وعملٌ نسبيان وُضِعا قائميْن بذات الإنسان، بوصفهما انعكاساً للأولين**. ومن هنا حدث الإشكال في المنعكس والمنعكَس عليه، وأصبح الإيجادُ الإلهي علماً وعملاً مَقيساً على هذا النموذج الذي يقتضي باثّاً ومُتَقبِّلاً في المستوى الوجودي (الفيض الإيجادي)، وفي المستوى المعرفي (الفيض المعرفي)، وقد اعْتُبِر الباثُّ إلهاً والمتقبلُ، في الحالة الأولى، مادةً أولى، وفي الحالة الثانية عقلاً منفعلاً.

ويعود جوهر الدحض الذي يستند إليه كتاب **تهافت الفلاسفة** إلى كشف هذه الخديعة وطرح السؤال التالي: **هل يمكن، بالاستناد إلى علمنا الإنساني (بالمقابل مع الوحي)، أن يكون لنا عن المسألة الأولى ببعديْها (علم الله وعمله، ومعلوم الله ومعموله) صورة مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية ببعديْها (علم الإنسان وعمله، ومعلوم الإنسان ومعموله)؟ وهل تكفي هذه المناظرة بينهما لتأسيس الميتافيزيقا؟ أم أن كل صورة للمسألة الأولى، مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية،**

لا تتعدى الإيمان الذي لا دَخْلَ للعقل فيه، لأنها من مجال الإمكان[١]، أو الحل الخيالي الذي لا حُجّةَ للعقل عليه، عدا الاسْتِقْراب لما يُقبل من الفرضيات، والاسْتِبْعاد لما يُرفض منها، بحكم دوافعَ تعودُ كلّها إلى أوهام المعرفة، أو إلى فضائح توظيفها؟[٢].

يمكن إذن أن نستنتج من نفي هذا الوسط، سواء كان من الفلسفة نحو الدين أو من الدين نحو الفلسفة، أن المذهبين الوحيدين اللذين اعتبرهما الغزالي ممكنين أي غير متناقضين، هما: **مذهب فرقة الحق، ومذهب فرقة الدهر، أي مذهب التسليم الإيماني بالمعرفة النبوية المتجاوزة للمعرفة الإنسانية، ومذهب التسليم الشكاكي بعدم المعرفة المتجاوزة للحس والتجربة.** لكن هذين المذهبيْن النافيَيْن للكليات الواقعية، يقابلهما موقف الواقعية المطلقة بمعناها الدهري المادي الذي يضع وراء المحسوس، بعد أنْ يَرُدَّ إليه المعقول، جواهرَ ماديةً ثابتةً هي العناصرُ الكليةُ التي منها تتألف الموجودات، أو بمعناها الدهري المثالي الذي يضع وراء المعقول، بعد أن يَرُدُّ إليه المحسوس، جواهرَ صوريةً ثابتةً هي العناصرُ الكليةُ التي منها تتألف الموجودات. والأولى هي نظرية المُثل الديمقريطية[٣]، والثانية هي نظرية المثل الأفلاطونية[٤].

---

(١) في مجال الممكن، لا يستطيع العقل أن يختار إلاّ بالاحتكام إلى الشاهد. وهذه الحكومة لا تتجاوز الممكن الحاصل الذي هو واقع. ومن مجرد الأمر الواقع، لا يمكن أن يُستمد الأمر الواجب، فيمتنع أن تستحيل المعرفة الاستقرائية إلى معرفة برهانية. وإذن فالضروري الوحيد هو المستند إلى التسليم بالمقدمات، ما دام الشاهد لا يمدنا إلاّ بالمعطى الاستقرائي الذي يظل دائماً مفتوحاً؛ ومن ثم، فهو خال من إطلاق الكلية التي تستند إليها المقدمات الذاتية في البرهاني الوجودي؛ لذلك فهو يُصبح غير برهاني، بل يُعد جدليّاً. فلا تكون الضرورة المنطقية إلاّ صورية.

(٢) وأوهام المعرفة تعود جميعاً إلى وهم حصر الوجود في الإدراك (ابن خلدون، المقدمة، فصل التصوف، الرد على ابن سينا، ص ٣٧٥). أما أوهام توظيفها فهي تعود جميعاً إلى وهم تأسيس السلطان الروحي على العلم المطلق المزعوم: ابن خلدون، المقدمة، III «فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

(٣) راجع، مفهوم الذرة المادي ويصطلح عليه: (E: Bréhier, Histoire de la philosophie, t I Chapitre 1er, § x, pp. 68-69) باسم المثال وهو مصطلح استعاره منه أفلاطون ليعطيه دلالة عقلية صورية لا مادية. والمعلوم أن الجزء الذي لا يتجزأ الذي غلب على فهمه الفهم المادي بالمعنى الديموقريطي ليس له ما يبرره. ذلك أن الجزء الذي لا يتجزأ يفيد كذلك الفهم العقلي الأفلاطوني؛ لأن الجسمية عند المتكلمين تحصل من الجمع بين جزأين على الأقل وإذن فالجزء ليس مادياً ولعله من جنس المثال.

(٤) المرجع نفسه، الفصل الثالث الفقرة VIII ص ١٠٣ وما بعدها.

ويمكن أن يتوسط بينهما حل وسط يكون مائلاً إما إلى مادية ديموقريطس أو إلى صورية أفلاطون، وذلك باشتراط مبدأ تقوم به العناصرُ، هو المادة القوية عليها في الحالة الأولى (أرسطو)، أو الذات الإلهية القوية عليها في الحالة الثانية (الاعتزال). ويصاحب ذلك، في الحالة الأولى، الإلهُ الغايةُ، وراء الدهرية المادية المتألّهة التي أرجع إليها الغزالي الأرسطية، والمادةُ أو الحدوثُ الغايةُ، في الحالة الثانية، وراء الدهرية المثالية المتألهة التي - بالتناظر - كان يُمكن أن يُرَدَّ إليها الاعتزالُ[1] . **وكلتاهما تنتهي، في الحقيقة، إلى وحدة الوجود؛ الأولى، لأن الإله، بما هو غاية جوفاء لا يكاد خروجُه عن العالم يُنقص من العالم شيئاً؛ والثانية، لأن الحدوث أو المادة، بما هي غاية خواء لا تكاد تُضيف إلى الإله ومقدوراته، بما هي ذوات، شيئاً يَنْقُصُها. فالتصوُّر، في الأولى، ذاتيٌّ للمادة، ولا نفهم الحاجةَ إلى مفارقة الغاية للعالم السماوي التام؛ والتمدُّد، في الثانية، ذاتيٌّ للصورة، ولا نفهم الحاجةَ إلى مفارقة المادة للإله والذوات المعدومة.**

ويمكن أن نُلخّص الآن منازل الكلي المنقودة في **التهافت** نصّاً، أو اللازمة عنها، إضماراً، في الجدول التالي:

١ - نفي واقعية الكلي نفياً مطلقاً، وله درجتان:

١َ - درجة التسليم الإيماني بالوحي المتصل، وهي درجة المعرفة العينية الوجدانية المطلقة التي يزول فيها التعدد، وتزول فيها من ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي آخر درجات الوصول التي لن يعترف الغزالي بها إلاّ للرسول الخاتم، في **مشكاة الأنوار**[2] .

(١) لكن الغزالي، الذي يسلم بأن حلول الفلاسفة المسلمين قريبةٌ من الحل الاعتزالي، يرفض الرد على المعتزلة معهم، لكونه دعا إلى وحدة فرق الإسلام على الفلاسفة. وهو يؤكد أن حلَّ الفلاسفة في مسألة الكلي اعتزالي أو قريب من الاعتزال، إذ يقول: «فأما ما عدا هذه المسائل (الثلاث المتعلقة بالتكفير) من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبُهم قريبٌ من مذهب المعتزلة، ومذهبُهم في تلازم الأسباب الطبيعية، هو الذي صرَّح به المعتزلة في التولد». التهافت، الخاتمة، ص ٤٠٩

(٢) مشكاة الأنوار، ص ٤٦: «ومنهم من لم يتدرج في الترقي.... وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية. ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل [تجاوز ما يدركه البصر الحسي في أمثولة الأفول] والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما. والله أعلم بأسرار إقدامهما وأنوار مقامهما».

٢ً – درجة التسليم الشكاكي بانتفاء المعرفة، وهي درجة السيلان الأبدي المطلق الذي يزول فيه التعدد المتميز، وتزول فيها من ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي أولى درجات الْحُجُب التي يكون فيها الإنسان محجوباً بالطبع عن إدراك الحقيقة[1].

٢ – إثبات واقعية الكلي إثباتاً مطلقاً، وله درجتان:

١ً – درجة الدهرية الصورية المطلقة (أفلاطون): الوجود العالمي قديمٌ، وهو مؤلف من عناصر صورية كلية. ولا إحداث، إن سلّم به، إلاّ للعالم المثيل. أما الْمُثُل فهي قديمة.

٢ً – درجة الدهرية المادية المطلقة (ديموقريطس): الوجود العالمي، قديم، وهو مؤلف من عناصر مادية كلية. ولا إحداث إلاّ للمركبات، منها. أما العناصر والكل فهما قديمان.

٣ – إثبات واقعية الكلي إثباتاً نسبياً، وله درجتان:

١ً – درجة الدهرية الصورية المتألهة؛ وهي القائلة بشيئة المعدوم، أو بالصور في ذات الإله، أو بالوجود الإلهي للماهيات قبل وجودها الطبيعي: **الاعتزال والمشائية العربية الأولى.**

٢ً – درجة الدهرية المادية المتألهة؛ وهي القائلة بالوجود بالقوة، أو بالصورة الموجودة بالقوة في المادة، والإله الغاية غير الفاعل في العالم والجاهل به: **الأرسطية والمشائية العربية الثانية.**

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٤٠: «الصنف الأول [من المحجوبين] تشوق إلى طلب سبب لهذا العالم فأحاله الطبع، والطبع صفة مركوزة في الأجسام حالة فيها وهي مظلمة، إذ ليس لها معرفة وإدراك، ولا خبر لها من نفسها، ولا تصور لها، وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضاً».

٤ – نفي واقعية الكلي نفياً نسبياً وله درجتان:

١ً – درجة الكلي الوضعي التوقيفي الإلهي: الأشعرية[1].

٢ً – درجة الكلي الوضعي التوقيفي الإنساني: السفسطة[2].

وهكذا تتكون مجموعتان متلازمتان زوجاً زوجاً، هما: مجموعة الإطلاق إثباتاً ونفياً، ومجموعة النسبية إثباتاً ونفياً. والأولى تُعطينا المنازلَ الأربعَ المتطرِّفة؛ والثانية تعطينا المنازلَ الأربعَ المتوسطة. وإذا كانت المقابلة بين الفقر إلى الحامل والغِنَى عنه هي الفاصلة بين I - II من جهة أولى و III - IV من جهة ثانية، فإن المقابلة بين النفي والإثبات هي التي تساعدنا على إدراك منطق الترابط بين المذاهب الفلسفية والمذاهب الكلامية، والترابط بين المتقدم على العهد العربي والعهد العربي في الفكرين الفلسفي والديني. **وفعلاً فالأشعرية والسفسطة، والشكاكية، والإيمانية تمثّل مجموعةً مترابطةً تتميَّز بالتدرج في نفي الواقعية، والاعتزال، والأرسطية، والأفلاطونية، والديموقريطية تمثل مجموعةً مترابطة تتميز بالتدرج في إثبات الواقعية.**

وهذان الترابطان هما اللذان يُفهماننا التقابل (ودلالته الفلسفية) بين **تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت**، بما هما موقفان من منزلة الكلي أولهما ناحٍ إلى نفي الواقعية، والثاني إلى إثباتها. كما أن هذين الترابطين يُيَسِّران فهمَ ما حصل من خلط اصطلاحي بين المذاهب الكلامية والمذاهب الفلسفية، في عصري الوصل والفصل العربِيَّيْن بين حدَّي الأفلاطونية المحدثة، وبين حدَّي الحنيفية المحدثة، ثم بين الأفلاطونية المحدثة الموصولة أو المفصولة، والحنيفية المحدثة الموصولة أو

(١) أي إن كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الله بالشرع لها الكلية الشرعية التي تشبه، في القانون الوضعي، كلية القوانين ما لم تُنسخ، وبداية من وضعها (طبعاً بالإضافة إلى مجتمعها).

(٢) أي إن كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الإنسان بالشرع الإنساني لها الكلية القانونية بداية من وضعها، وما لم تُنسخ. وبيّن أن الأشعرية تسلّم كذلك بالنوع الثاني من الكلية. لكنها تنفي عنها قداسة الأولى وتفسّرها بالآليات النفسية والاجتماعية للأغراض والمصالح – راجع في ذلك مسألة التحسين والتقبيح مثلاً في المستصفى من علم الأصول للغزالي.

المفصولة. ذلك أن الأفلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الأرسطي ليست إلاّ حصيلة التنازع بين الرشدية والأشعرية الثانية حول الدهرية المادية الوسيطة، والأفلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الأفلاطوني ليست إلاّ حصيلة التنازع بين الإشراقية والتصوف الثاني حول الدهرية المثالية الوسيطة. وكلا التنازعين يمثّل عنصراً أساسياً من موضوع الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب.

وهكذا تتبيَّن لنا العلاقة بين الكتابين: **تهافت الفلاسفة والمشكاة**. وسننتقل الآن - بعد **التهافت** الذي أنهى الإعداد السلبي لتجاوز **المشائية الوصلية** (الفارابي) إلى **المشائية الفصلية** (ابن رشد)[١] - إلى **المشكاة** التي أعدت إيجاباً إلى الدّهرية المثالية الوسيطة ببعديْها الإشراقي والصوفي، فنقلتنا من **الصفوية الأولى** (إخوان الصفا) إلى **الصفوية الثانية** (الإشراق).

ويستهدف تحليلُنا لمكونات الدهرية المثالية الوسيطة، بما هي وحدة الوجود الْمُعْتَبَر ذاتاً إلهيةً متعالية تتحقق في تجلياتها كإدراك ذاتي، تكون فيه أفعال الإدراك مدركات، إذا نظرنا إليها من المنطق الإلهي، وموجودات، إذا نظرنا إليها من المنطق الإنساني[٢]، تحديدَ أسلوب هذه الفلسفة. فبحكم منزلة الكلي الوجودية هذه، منزلته التي حددتها الدهرية المثالية، زال كلُّ فاصل بين المعطيَيْن

---

(١) وطبعاً لم يكن بوسعنا أن نعرض مضمون الرشدية والكلام الثاني عند تحليلنا لمضمون تهافت الفلاسفة وذلك لكون هذا الكتاب أسَّسهما سلباً لا إيجاباً. ومع ذلك فإن أدِلَّةَ الغزالي ضدّ المشائية الأولى، وإرغامَه لها على التخلي عن الحل الوسط والعودة إلى الدهرية المادية الوسيطة بالمعنى الأرسطي، هو الأمر الذي يُوافقه عليه ابن رشد، وينطلق منه في تمييزه بين السليم من نقد الغزالي (أي الموجه إلى المشائية العربية)، والسقيم منه (أي الموجه إلى الأرسطية والأفلاطونية، وبصورة عامة إلى ما يظنه ابن رشد الفلسفة الحقيقية عند القدامى). كما أن حلَّ الإشكالات في الكلام الثاني السالبة والموجبة، وأسلوب التفكير فيها تستمد نموذجها من التهافت: وليس هنا مجالُ إثبات ذلك ولا هو هدفُنا، إذ ليس همنا التأريخ لعلم الكلام، بل فقط لدوره في تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية. ويمكن أن نلاحظ أن دور الفلسفة العربية في نهضة الفلسفة الغربية هذا مرتبطه وليس ما يظن عادة، أعني أنه غير الشروح الرشدية. وقد نفردُ لذلك بحثاً يثبته.

(٢) وهو معنى: «كنت كنزاً مخفيّاً فأردت أن أعرف إلخ...» وإلى هذا تَستند منزلة الإنسان الصوفية وجميع نظريات التجلي.

الشرعي (النص القرآن) والطبْعي (العالم)، بما هما خطابان من الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية. **فالأول تَجَلٍّ شرعي أو تاريخي والثاني تَجَلٍّ طَبْعي أو عالمي للذات الإلهية في أفعالها؛ وكِلاهُما يُعَدُّ عالَماً أو كتاباً ذا باطن وذا ظاهر، ويتّحدان في معنى الوجود – الآية أو الوجود – الرمز، أو الوجود – الدليل، أو الوجود – التجلي الذي يجعل من كل مظاهر الوجودات إدراكاتٍ إلهية، أو تجلياتٍ إلهية.**

لذلك فلا عجب إذا رأينا أن **المشكاة** ستكون، في نفس الوقت، تأويلاً للقرآن[١]، وللحديث[٢]، ولعلم النفس[٣]، وللعالم بما كانت جميعها سَدى حُجُب ذات الله ولُحْمَتَها[٤]. **إذ إن كلّ ما عدا الله، بما هو تجلياته، يكون سبيلاً إليه، إذا اعْتُبر دالاً عليه؛ ويكون حجاباً دونه، إذا اعْتُبر بديلاً منه.**

وقد عرض الغزالي هذه النظرية بعد أن قدَّم لها بفلسفة إشراقية، على الأقل من حيثُ المبادئُ الأساسيةُ والمصطلحات الرئيسيةُ: فالنور، والإشراق، والتجلي بالذات للذات في الذات، والسواتر، والحجب، والأرباب النوعية، والظلمات، والغواسق، كلُّها وردت في الفصل الأول من **المشكاة**، بحيث إن **السهروردي** لم يُضف إلاّ الجزئيات. بل حتى جمعه بين هدم المشائية وبناء الإشراقية، فهو يعود إلى الجمع بين المضمون السالب من **تهافت الفلاسفة** (وفيه يتفق السهروردي مع الغزالي: نقد الفصل بين الماهية والوجود)، ومضمون **المشكاة**[٥].

---

(١) قرآن كريم، سورة النور الآية ٣٥

(٢) الحديث الشريف: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره».

(٣) الموازاة بين ملكات المعرفة وعناصر المثال المستمد من الآية ٣٥ من سورة النور: فالمشكاة تناظر الحس، والزجاجة الخيال، والمصباح العقل، والشجرة الفكر، والزيت الروح القدس، أو المعرفة النبوية.

(٤) والعالم بما هو حُجُب هو كل ما عدا الله بدءاً بحاجز الظلمة (الخضوع إلى الطبع والاشتغال بالنفس وحياة البهائم: الملاحدة)، وحاجز النور المقرون بالظلمة (الاقتصار على المعرفة الحسية وعبادة الأوثان؛ الاقتصار على المعرفة الخيالية: المجسمة والمشبهة؛ الاقتصار على المعرفة العقلية الفاسدة؛ المشبهة بالمعرفة العقلية الإنسانية؛ الأشاعرة خاصة حسب الوصف)، ثم حاجز النور ويذكر من المحجوبين به ثلاثة أصناف (المعتزلة – المشائية – الصفوية).

(٥) فكتاب حكمة الإشراق يتضمن قسمين: الأول هو دحض المشائية، وفيه نجد أساس الدحض الوارد في التهافت أعني رفض منزلة الكلي المستندة إلى الفصل بين الماهية والوجود. والثاني هو عرض الإشراقية، وفيه نجد أساس البناء الوارد في المشكاة: اعتبار النور الأسمى علمَ الله لذاته، واعتبار الوجود=

وهذا الأسلوب «الفلسفي- الصوفي» الجامع بين تأويل الوجود العالمي، بما هو آية تَجَلٍّ، وحجابٌ، والوجود الشرعي بما هو آيةُ تَجَلٍّ وحجابٌ، تأويلاً إشراقياً، هو الأسلوب الذي يجمع بين الإشراقية «فلسفةً - متصوفة» والتصوف الثاني «تصوفاً - متفلسفاً»، مع استناد التَّفاضُلِ بينهما إلى تقديم إحدى الآيتين على الأخرى. **ففي الفلسفة الإشراقية يكون الانطلاق من الآية العالمية إلى الآية الشرعية؛ وفي التصوف الإشراقي يكون الانطلاق من الآية الشرعية إلى الآية العالمية. وبؤرة اللقاء بين الآيتين هو الإنسان متلقياً والإله باثاً؛ لما يحول التفلسف إلى عملية تأويل لتراسل بين ذاتين هما الإله والإنسان، يتحدان في طبيعة التراسل والرسالة أي التجلي في الذات بالذات للذات، كما نحلّل ذلك في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب، عند تحديد المخمّس الإشراقي - الصوفي**[1] .

ومثلما كان ما يُلزم به الغزالي المشائية الأولى في **التهافت** متضمناً أهمّ الأسس التي يستند إليها سعيُ ابن رشد لإحياء الأرسطية، فإن ما يتضمنه كتاب **المشكاة**، يتضمن أهمَّ الأسس التي يستند إليها سعيُ السهروردي لإحياء الأفلاطونية، من منطلقات تَحولُ دونَهُما والبلوغَ إلى غايتهما: **إذ إن وحدةَ الوجود، بما هو موضوعٌ يَتَفَعَّلُ صُعُوداً إلى غاية صورية عاطلة (الرشدية والكلام الثاني)، ووحدة الوجود بما هو ذاتٌ تَتَجَلَّى نزولاً إلى غاية مادية عاطلة (الإشراقية والتصوف الثاني)، منافيتان للأرسطية وللأفلاطونية، بما أضْفَتَاه من حطٍّ على منزلة الكلي الذي فَقَدَ كثافتَه**

= تجليات هذا العلم، واعتبار الأجرام عدم حضور الذات لذاتها أو الحجب الحائلة دون إدراك هذا الإدراك. وإذن فالإشراق متقدم الأسس على صاحبه السهروردي ومؤسسة هو الغزالي بلا ريب.

(١) المشكاة ص ٤٠: «إن الله تعالى متجل في ذاته، بذاته، لذاته» ويحاول الغزالي إثبات التماثل بين الذاتين في أجوبته في المسائل الأخروية عند تفسير معنى خلق آدم على صورة الرحمن، وخاصة صفحات ١٧٦ إلى ١٨١: حيث يبين التماثل في خصائص الذات والصفات والأفعال ولا يبقى الاختلاف إلاّ في اختصاص الذات الإلهية بالقيومية بالذات واستمداد باقي الموجودات، ومنها الإنسان، قيامه من القيومية الإلهية، وتلك هي علة النقلة من الذاتية الربوبية إلى الذاتية الإنسانية بتوسط التصوف. وهنا أيضاً الغزالي هو المؤسس.

الوجوديةَ، فصار دونَ الذاتِ المتجلّيةِ والموضوعِ المتفعِّلِ، وتابعاً لهما، عائداً بذلك إلى منزلته المتقدمة على أفلاطون وأرسطو، رغم الحفاظ على مصطلحاتهما، والتدبير العام لنسقَيْها، كما سنرى في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب(١).

وعلينا الآن أن نحدِّد طبيعة الكلي التي تعيَّنَت في **المشكاة**، فأعدت لِمِثْلِ هذا المآل. فقد حدَّد الغزالي هذه المنزلة في الفقرة التالية من **المشكاة**: «كل شيء سواه [سوى الله]، إذا اعتُبرت ذاتُه من حيث ذاتُه، فهو عدمٌ محض. وإذا اعتُبر من الوجه الذي يسري إليه الوجودُ من الأول الحقُّ رُئِيَ موجوداً، لا في ذاته، بل من الوجه الذي يلي مُوجدَه، فيكون المَوْجُود وجهُ الله فقط. ولكلِّ شيء وجهان: وجهٌ إلى نفسه، ووجهٌ إلى ربه. فهو، باعتبار وجهِ نفسِه، عدمٌ؛ وباعتبار وجهِ الله، وجودٌ. فإذاً لا موجودَ إلاّ الله ووجهه. فإذاً، كل شيء هالك إلاّ وجهه أزلاً وأبداً»(٢).

إن المزاوجة بين هذا العدم الأزلي والأبدي للموجودات، من حيث وجهُها إلى ذاتها، وهذا الوجود الأزلي والأبدي، من حيث وجهها إلى ربها، بما هي أمرٌ واحدٌ، هي وجه الله الْمُظهِر والعالم الْمُظهَر. ولما كان المظهِر هو الباطنُ والمظهَرَ هو الظاهرُ، صار وجهُ الله، بما هو مُظهِر المظهَرِ، الظُّهُورَ عينَه، بما هو ذاتٌ واحدةٌ: «فاعلم أنه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله. فهو مع كل شيء لا يفارقه وبه يَظهَرُ كلُّ شيء...... بل الأبعد عن إثارة هذا الخيال [القول بوجود الله في كل مكان] أن

---

(١) إذ إن فلسفتي أفلاطون وأرسطو انطلقتا من فلسفات وحدة الوجود بالمعنى البارميدي أو بالمعنى الهيرقليطي (الواحد الثابت ذو الطبيعة الصورية، نفياً للسيلان الأبدي، أو نقيضه، السيلان الأبدي ذو الطبيعة المادية، نفياً للواحد الثابت)، في حين أن الحاصل هنا يجري في الاتجاه المقابل، أعني العودة من التعدد الصوري المفارق أو المحايث إلى مصدرهما السيال فعلياً (الإله) أو السيال قووياً (المادة)، لكأنّ وحدة الفيض الفعلي أو الفيض القووي، تتحلله الأصداف الجوفاء التي تمثلها الكليات، يعيدنا إلى البارميدية والهيرقليطية.

(٢) مشكاة الأنوار، ص ١٧ - ١٨

نقول لك بأنه قبلَ كل شيء، وأنه فوقَ كل شيء، وأنه مظهرُ كلّ شيء؛ والْمُظْهِرُ لا يفارق الْمُظْهَر في معرفة صاحب البصيرة»(١).

وإذا كان وجه الله هو الظهورَ أي الوجودَ، فالمتعددُ، أعني الْمَظاهِر، هو العدم. وهذه **المظاهرُ العدوم(٢) هي ذوات الأشياء من حيث وجهها إلى ذاتها. ولما كانت ذواتُ الأشياء لذاتها هي ماهياتُها المؤلفة من الكليات، فمعنى ذلك أن الماهيات وعناصرَها الكلية عدومٌ خالصةٌ لا وجود لها إلاّ كمظاهر أو كقشور؛ بالإضافة إلى الإدراك الإنساني الذي ارتفع، فالتقى بالإدراك الإلهي المتجلّي فيها حسّاً وعقلاً**. وهذا الارتفاع هو الذي يمكّن الإنسانَ من تجاوز المظاهر إلى الظهور إلى حقيقة الحقائق الظاهرة فيه والْمُظهرة لكل ما عداها: «إن العارفين، بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحدَ الحقَّ. لكنَّ منهم من كان له هذه الحالةُ عرفاناً علمياً، ومنهم من صار لهم ذوقاً وحالاً(٣)، وانتفت عنهم الكثرةُ بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة»(٤)، فتجاوزوا المظاهر، بما هي المتعدد الكلي المحسوس والمعقول الذي استحال حُجُباً مانعةً من إدراك الواحد الحق. **وهذه الحجب هي إذن واقعية الكلي سواء كان محايثاً (الماهيات المحايثة والتعدد المحسوس)، أو مفارقاً (الماهيات المفارقة والتعدد المعقول).**

ولهذه العلة سيستند الغزالي إلى منازل الكلي الْمُعْتَبَر ذا وجود واقعي ذاتي، لتصنيف المحجوبين بدرجاتهم الثلاث، وإلى نفيها لتصنيف الواصلين بدرجاتهم الثلاث كذلك. فأما درجاتُ المحجوبين فهي: «فأقول إن الله تعالى **متجلٌ في ذاته**

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٢٣ – ٢٤

(٢) «فكل منها لا يصير في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، إذ لا يتصور إلاّ كذلك». المشكاة ص ١٧

(٣) وهاتان الدرجتان، درحة العرفان العلمي، ودرجة الذوق والحال ليستا سبيلين إحداهما بديل من الأخرى؛ بل هما مرحلتان في المعرفة حسب الغزالي والسهروردي. وقد تنفصلان، وعندئذ تقع المفاضلة بينهما: فتكون أدنى الدرجات للعرفان العلمي، وفوقه العرفان الذوقي، وفوقهما العرفان الجامع بينهما. السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة الخامسة من المقدمة ص ١١ وما بعدها.

(٤) المشكاة، ص ١٨

بذاته ولذاته، ويكون الحجاب إلى محجوب لا محالة، وإن المحجوبين من الخلق ثلاثةُ أقسام: منهم من يحتجب بمجرد الظلمة (العالم الحسي)، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض (العالم العقلي)، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة (العالم الخيالي)»(١) .

والمحجوبون بالظلمة الخالصة هم عبيد الطبع والهوى الملاحدة. والمحجوبون بالظلمة المشوبة بالنور هم عبيد درجات الإدراك الحسي، والخيالي، والقياس العقلي الفاسد، وهم الوثنيون الذين تكون آلهتُهم الوثنيةُ جسميةً، أو خياليةً، أو عقليةً فاسدةً. أما المحجوبون بالنور المحض فهم الذين تجاوزوا ذلك إلى عبادة المجرَّدات العقلية. وقد خَصَّ منهم الغزالي المعتزلةَ والمشائيةَ والصفويةَ، الذين يعتبرهم أقرب الفرق إلى الواصلين الذين هم المتصوفة والأنبياء.

وقد حدَّد الغزالي الواصلين بوصفهم مَنْ تجاوز الْحُجُب بجميع أصنافها، وخاصة آخر الحجب النورية: «وإنما الواصلون صنفٌ تجلّى لهم أيضاً أن هذا الْمُطاع [الإله الإسماعيلي(٢)] موصوفٌ بصفةٍ تُنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ(٣) ، لسرٍّ ليس يَحْتَمِلُ هذا الكتاب كشفَه، وأن نسبتَه إليه نسبةُ الجمر إلى جوهر النار الصرف، فتوجهوا من الذي يحرِّك السماوات [المشائية] ومن الذي أمر بتحريكها [الصفوية] فوصلوا إلى موجود منزَّه عن كل ما أدركه بصرُ الناظرين [العالم المادي] وبصيرتهم [العالم الروحي]، إذ وجدوه منزَّهاً ومقدَّساً عن جميع ما وصفناه من قبل»(٤) .

---

(١) المشكاة، ص ٤٠

(٢) تعريف الإله بكونه صاحب الأمر والخالق بأمر الوسائط نجده عند الإسماعيلية أولاً (الكرماني، راحة العقل، السور الثاني – مع ملاحظة أن المأمورَ مُبْدَعٌ بإطلاق).

(٣) وهذه الصفة هي الأمر الذي يقتضي أمرين ينفيان عنه الوحدانية المحضة: فالأمر يقتضي وجود المأمور المغاير، والأمر يقتضي الوساطة بين الآمر والمأمور أعني قدم الكلام، وهما قضيتان تنافيان الوحدة المحضة. لكن الغزالي لم يحدد هذه الصفة خوفاً من كشف السر الذي هو القول بوحدة الوجود.

(٤) المشكاة، ص ٤٥ – ٤٦

ورغم أن الغزالي قد قسَّم درجات الوصول إلى اثنتَين كل منهما مضاعفة: التصوف بدرجتَيْه، والنبوة بدرجتَيْها، فإن هذه الدرجات، تعود إلى ثلاث، مثل درجات الاحتجاب(١):

(١) الوصول الصوفي بدرجتَيْه؛

(٢) وصول إبراهيم عليه الصلاة والسلام؛

(٣) وصول محمد ﷺ.

وذلك لأن درجات الوصول مناسبةٌ لدرجات الاحتجاب، بما هي منطلقات له. **فالتصوُّفُ وصول انطلق من مجاهدة درجة الاحتجاب الأولى أعني من مجاهدة النفس البشرية؛ والوصولُ الإبراهيمي انطلق من درجة الاحتجاب الثانية، أعني الحجب التي يختلط فيها النور والظلمة وهي حجب الحس والخيال والمقايسة العقلية الفاسدة؛ والوصولُ المحمدي وصولٌ انطلق من آخر درجات الحجاب، أعني حجب النور المحض.**

ورغم أن الغزالي لم يكن، في هذا المجال، صريحاً، فإن المقابلةَ بين إبراهيم عليه السلام ومحمد ﷺ لا يمكن أن تكون من جنس المقابلة بين تصوف وحدة الشهود وتصوف وحدة الوجود. فليس النبيّان متصوِّفيْن وصولاً، بحيث لا يتميزان عن التصوف إلاّ بالطريق، إذ عندئذ ستكون درجة التصوف الثانية أسمى من درجة إبراهيم عليه السلام، وهو ما لا يمكن أن يقول به الغزالي. بل المناسبة بين الاحتجاب والوصول تجعل التدرُّجَ يكون بالنسبة إلى المتصوفة من أول الحُجُب إلى الأخير لتجاوز الأول فقط، وبالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام من الثاني إلى آخرها لتجاوز الثاني فقط، وبالنسبة إلى محمد ﷺ من آخرها لتجاوزها جميعاً.

---

(١) المشكاة، ص ٤٦: «فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره (I.١.) وجاور هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص (I.٢.) ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج... فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي (II.١.) أو بصيرة عقلية (II.٢.).

فإذا ربطنا مدلول الاحتجاب ودرجاته بمدلول الوصول ودرجاته، أصبح كلُّ ما عدا الواحد مطابقاً للعُدُوم التي أشار إليها الغزالي، والتي يتألف منها العالم المتعدد، كما يتعيَّن في درجات المعرفة الإنسانية. **ومن ثم فإن درجاتِ الاحتجاب هي درجاتُ الواقعية. ودرجاتُ الوصول هي درجات نفيِها. وإذن فمنازل الكلي هي المحدِّدة للحُجُب ولتجاوزاتها:**

١ – فالتدرج من إثبات الواقعية المطلق إلى إثباتها النسبي هو درجات الاحتجاب:

١َ. درجة الإلحاد والدهرية النفسية: عبادة الهوى.

٢َ. درجة الوثنية المشبهة (بمراحلها الثلاثة، الحسي والخيالي والعقلي الناقص): المجسمة، والأشعرية.

٣َ. درجة الوثنية المجردة: الاعتزال، المشائية، الصفوية.

٢– والتَّدَرُّجُ من نفي الواقعية النسبي إلى نفيها المطلق، هو دَرَجاتُ الوصول بعدها.

١َ. درجة التصوف؛ وتنطلق من أولى درجات الحجاب، أعني، من مجاهدة النفس: لأن النفس هي أول الحجب.

٢َ. درجة إبراهيم عليه السلام، وتنطلق من ثانية درجات الحجاب، أعني من مظاهر العالم الحسية والخيالية والعقلية الفاسدة (لكون إبراهيم من المصطفين، واصطفاؤه يعني تخلصه من الحاجة إلى مجاهدة النفس والهوى: وآية الأُفول شاهدٌ على ذلك).

٣َ. درجة خاتم الأنبياء محمد ﷺ؛ وتنطلق من آخرة درجات الحجب، أعني من حجاب الأنوار المحضة (لكون محمد سيد المصطفين).

لذلك كان القرآن، بما هو دحض لهذه الدرجات الثلاث - أعني الاعتزال والمشائية والصفوية - قابلاً لأن يكون مصدراً لمضموناتها ولتأويلاتها: وذلك هو تجاوز الحجب النورية تجاوزها الذي يتميز به النبي محمد ﷺ.

وهكذا يتبين التوازي بين المحتجبين بالصفات البشرية والواصلين بمجاهدتها خاصة (التصوف)، والمحتجبين بالحس والخيال والمقايسات العقلية والواصلين بمجاهدتها خاصة (إبراهيم عليه السلام)، والمحتجبين بالنور المحض والواصلين بمجاهدته خاصة (محمد ﷺ). فيتم تجاوز التعدد الذي مصدرُه ذات الإنسان، وهي أول الأوثان (التصوف)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم المادي وإدراكاتنا له، وهو ثاني الأوثان (إبراهيم عليه السلام والأفول)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم الروحي وإدراكاتنا له، وهو ثالث الأوثان (محمد ﷺ). وإذن فالنبي محمد ﷺ، حسب المشكاة، نافٍ بإطلاق لكل التعينات الكلية المغايرة للذات الإلهية[1].

ولم يبق إلاّ أن نحدد مدلول هذا التدرج في تضاؤل الواقعية من الإطلاق إلى النسبية، والتدرج في نفيها من النسبية إلى الإطلاق، **إذ إن تحديده يُفهمنا طبيعة الثورة الفلسفية التي قام بها الفكر العربي في محاولتَي ابن تيمية وابن خلدون، أوّلهما في النظر خاصة، والثاني في العمل خاصة بوصفهما ممثلين لغايته قبل الانحطاط وبدايته بعده تأسيساً أهليّاً للنهضة العربية الإسلامية ولجسر الحوار مع الغرب انطلاقاً من الذات التي لا تستثني الغير.**

(١) وإنه لمن العجب أن يكون هيجل قد أدرك إدراكاً جيداً هذه الخاصية التي استعملها، فيما بعد، استعمالاً يستهدف الإساءة إلى الإسلام، رغم التعبير عن الإعجاب بمضمون رسالته، وحصره في الدور السالب المطلق: هيجل، محاضرات حول فلسفة التاريخ الجزء الرابع (العالم الجرماني) الفصل الثاني المحمدية ص ٢٧٥ وما بعدها من الترجمة الفرنسية. فالوحدانية المطلقة في الإسلام يعتبرها هيجل دليلاً على السلب المطلق أو رفض التعين والتّحرر، مقابلاً ذلك بالتعيية الموجبة في الفكر الجرماني، وجاعلاً من الفكرين وجهين للحظة واحدة في التاريخ الإنساني: ثورة الشرق المحمدية وثورة الغرب الجرمانية. وليس هذا إلاّ نصف الحقيقة: فسلب القديم فلسفةً وديناً هو الذي مكن من تأسيس الحرية تأسيساً موجباً. وهو ما لم يعلمه هيجل أو تجاهله. ولعلّ هذا التجاهل هو الذي يجعل فلسفته عاجزة عن فهم مصير العقل الإنساني الذي أصبح الآن رهين ما ستؤول إليه المعركة بين الأفلاطونية - التوراتية المحدثة الجرمانية الآفلة والأفلاطونية - الحنيفية المحدثة العربية الصاعدة: أي بين منزلة الإنسان الغربية ومنزلته الإسلامية، لكون ثورة الشرق المحمدية لم تكن مقصورة على الوجه السالب الذي حصرها فيه هيجل (انظر بحوثنا في المسألة وخاصة آفاق النهضة العربية، دار الطليعة بيروت).

فأما درجاتُ **إثبات الواقعية** فهي درجات الانفعال التي يكون فيها الإنسانُ مطلقَ العبودية. فمن عبادة النفس والهوى إلى عبادة الأوثان الحسية والخيالية والعقلية ذات المصدر العالمي المادي (عبادة المعرفة المستمدة من العالم المادي بالانفعال) إلى عبادة الأنوار أو العالم العقلي والروحي؛ وهي آخرة مراحل العبودية وأدناها إخضاعاً للإنسان الذي يبدو فيها قد تحرَّر من الانفعال بالأوثان الخارجية. وقد مثلت درجةُ النشاط التحويلي المطلق عند الصفوية، الجاعلة من الإنسان خليفةً للإله يفعل ما يريد ويُتمّ فعلَ الرب وخاصةً الإمامُ، أعلى درجات التخلص من واقعية الكلي والعالم الخارجي: **إنها مرحلة الناسوت المؤله، بما هو نهاية للاهوت المؤنّس، إنها بدايةُ عهد الإنسان المشرِّع لذاته بإطلاق[1] تشريعاً سينتهي إلى التوثين الذاتي.**

وأما درجاتُ **نفي الواقعية**، فهي درجاتُ الفعل التي يكون فيها الإنسان مطلقَ السيادة. فمن مجاهدة النفس والسيادة عليها إلى مجاهدة العالم المادي المؤَلّه والسيادة عليه، إلى مجاهدة العالم الروحي والسيادة عليه (وهومعنى ختم النبوة بغاية الرسالات)، نصل إلى الإنسان الطّليق بإطلاق من نفسه، ومن العالم المادي، ومن العالم الروحي. **إنه عهدُ البشرية اللامحدَّدة بإطلاق، السيِّدة على ذاتها وعلى العالم المادي والعالم الروحي دون توثين الذات البشرية وقتل الذات الإلهية. وما معبودُه الواحدُ المطلقُ الذي لا حدَّ له إلاّ تحرُّره المطلق الذي لا حدَّ له من معبوده سوى الله، كما فَهِمَ ذلك ابن تيمية[2]: ذلك هو السر الذي لم يستطع الغزالي البوحَ به، وأقدمَ عليه ابن تيمية وابن خلدون[3]، حيث يُصبح الإنسانُ المصدرَ المطلقَ للعلم والعمل، بما هما تشريعان ليس لهما ما بَعْدٌ يسمو عليهما وتمثّله سلطةٌ روحيةٌ معصومةٌ تزعم لنفسها دور الوسيط الروحي بين الإنسان والإله فتؤسس لدور الوسيط المستعبد للإنسان باسم خلافة الرحمن.**

---

(١) وهذا معنى إزالة الشرائع في الفكر الإسماعيلي المتطرف، راجع كتاب الحشاشين لبرنار لويس المحال عليه سابقاً.

(٢) ابن تيمية، رسالة العبودية، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨١م وخاصة صفحة ١٩ وما بعدها.

(٣) ابن خلدون، المقدمة الباب السادس فصل «في أن عالم الحوادث إنما يتم بالفكر» ص ٨٣٨ - ٨٤٠: الخلافة الإنسانية والسيادة على العالم.

الفصل الثاني

انفجار الأفلاطونية المحدثة
والحنيفية المحدثة العربيتين - ابن سينا

إذا كان الانفجار الفعلي الذي عرفته الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الوصليتان ثمرة لأعمال الغزالي كما بينا، فما هو الدور الذي أداه ابن سينا في هذه النقلة النوعية من عهد الفكر العربي الأول إلى عهده الثاني، خلال القرن الخامس الفاصل بين قرنَـي الوصل (الثالث والرابع) وقَرْنَـي الفصل (السادس والسابع)؟ ويزداد هذا السؤال أهميةً، بعد اعتبارنا الفارابي باني الأفلاطونية المحدثة العربية الحقيقي، والغزالي هادمها الحقيقي إذ إننا، بذلك، نبدو قد أهملنا الدور الذي أدّاه ابن سينا، في حين يُجمِع جلُّ الشراح والمؤرخين على خطره. **وما يُثبت وجودَ ابن سينا في كل ما أتى بعده، سلباً وإيجاباً، هو كونُ فلسفته عامةً ومنزلةُ الكلي التي حددتها خاصةً، تُمثّلان لحظةً محوريةً في تاريخ الفكر العربي أولاً، والإنساني ثانياً**[1].

(١) وتبرز هذه الأهمية بدور ابن سيا في الفلسفتين العربية والغربية. ولما كانت الأولى هي موضوعا والثانية هي ما أخرجناه، منهجيّاً، وعن قصد من بحثنا، فإن مجرد الإشارة إلى الدور الذي أداه الفصل بين الماهية والوجود في الفلسفة الغربية كاف. ولعل أفضل من أثبت هذا الدور هو الأستاذ إتيان جلسون في دراسته حول الفلسفة الوسيطة اللاتينية، ودور الفلسفة السينوية خاصة؛ وهو دور ما يزال=

ولكي نجيب عن هذا السؤال، لا بدّ من الإشارة إلى أمريْن أساسِيَّيْن يحـدّدان منزلة الفلسفة السينوية والكلي فيها في الفكر العربي، ويعلّلان عدمَ دراسةِ الدور السينوي كمرحلة إعدادية نسبناها إلى الغزالي:

الأمر الأول، هو استناد الفلسفة بفرعيها الرشدي والإشـراقي إلى فلسـفة ابـن سينا **أساساً مسلوباً**، من خلال دحض نظرية الكلي التي بنى عليها فلسـفتَه، أعـني **نظرية الفصل بين الماهية والوجود**. وهو أمر لا يمكن أن ندرسه هنا، لأنه مـنْ أهـمِّ عنـاصر الفصلـين الأخيرين مـن هـذا البـاب، حيـث نبيّـن أن هـاتين الفلسـفتين تنطلقان من دحـض السـينوية أرسـطيّاً (ابـن رشـد) وأفلاطونيّـاً (السـهروردي) بالمعنى الذي فهمتاه منهما.

الأمر الثاني، هو استناد التصوف الثاني والكلام الثـاني إلى فلسـفة ابـن سـينا **أساساً «موجوباً»**؛ انطلاقاً متجاوزاً من نظريته في الكلي، أعـني **الفصـل بـين الماهيـة والوجود**. وهو كذلك أمرٌ لا يمكن أن ندرسه لأنـه ينتسـب إلى نفـس الفصلـين، حيث يتبيّن أن هذين المذهبَيْن، أيضاً، يستندان إليه اسـتناداً أفلاطونيـاً (الـرازي) وأرسطياً (ابن عربي) كما فهماهما.

وإذا كان الدحضُ الفلسـفي، في المرحلـة الفصليـة، يسـتهدف هـذه النظريـةَ الأساسيةَ، نظريةَ الفصل بين الماهية والوجـود بقصـد العـودة إلى مَعـين الفلسـفة الأصيل، أعني أرسطو (ابن رشـد) وأفلاطـون (السـهروردي) فـإن قبـولَ الفكـر الديني لها، كان بقصد العودة إلى معين الدين الأصيل، أعـني البعـد التوراتـي مـن الدين (الأشعرية) والبعد الإنجيلـي منـه (البهشـمية)[1]، في شـكلهما الحـاصل في

= حياً لذاته وبحياة تيار الفلسفة المستند إلى هذا التمييز الحقيقي بين الماهية والوجود، والذي يرجـع إليـه إتيان جلسون في كتابه «الوجود والماهية»، تيارات الوجودية المعاصرة إرجاعاً نقدياً:

(E: Gılson, *L'Etre et l'Essence*, Paris, Vrin 1948) .

(١) وابن تيمية هو مصدر هذه المقارنة الموقفية بين التصوف والبعد الإنجيلي من الإسلام، والكـلام والبعـد التوراتي منه. لكن ابن تيمية لا يعتبر ذلك نابعاً من مدونة الإسلام نفسـها، بـل هـو يقاضيـه، بوصفـه انحرافاً عن الإسلام. ولما لم يكن قصدنا المقاضاة بل مجرد الوصف والتحليل، فإننا نكتفي بتحليل هـذه الحدود الجاذبة والدافعة في محاولات الفكر الفلسفي العربي: وهي، في كل الحالات، حدود نابعـة مـن المدونة القرآنية نفسها وليست من التوراة والإنجيل بما هما مدونتان أجنبيتان عن القرآن.

الحنيفية المحدثة، أعني الكلام الأشعري وتصوفه، والكلام البهشـمي وتصوفه، أو منزلة الكلي البهشمية ومنزلته الأشعرية، بحيث إن وساطة ابـن سينا بين العهد الثاني من الأفلاطونيـة المحدثـة والحنيفيـة المحدثـة العربيتـين، والعـودة إلى المصادر الفلسفية والدينية المتقدمة على العهد الأول والمؤسسة له، أعني حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدي الحنيفية المحدثة (التوراة والإنجيل) هـي العلـةُ في كونـه قـد صـار الْمُحـاورَ الرئيسـي، والمنبـعَ الأساسـي في فلسـفة ابـن رشـد الأرسطية وفلسفة السهروردي الأفلاطونية وفي كلام الرازي الأشعري وتصوف ابن عربي البهشمي.

وهؤلاء الأعلام الأربعـة هـم الذيـن انطلق منهـم فيلسـوفا الغاية ابـن تيميـة وابـن خلدون، تعلُّماً منهـم أولاً، وتجـاوزاً لهـم ثانيـاً، تجـاوزاً حقَّـقَ النُّقلـة النهائيـة مـن آخـر درجـات العـودة المزعومـة إلى الواقعيـة الفلسـفية (أفلاطـون وأرسـطو)، وإلى الواقعيـة الدينية (الإنجيل والتوراة)، إلى آخر درجات التخلص منهما بفضل الاسمية النظرية (ابـن تيمية)، والاسمية العملية (ابن خلدون). ولأن ابن تيمية وابن خلدون أدركا ذلك، كان نسقاهما الإصلاحيان حواراً مباشراً مع ابن سينا ومصادره الفلسفية والدينيـة، بمـا هـو سندُ مذاهب أولئك الأعلام الأربعة: ابن رشد، والسـهروردي، وابـن الخطيـب، وابـن العربي.

وعلينا، قبل أن نعالجَ منزلة الكلي في فلسفة ابن سينا، أن نُعلِّـل الأهميـة الـتي اكتساها دورُ فلسفته، رغم كون منزلة الكلي التي حددها قـد تقـدَّم عليـه إليهـا الفارابي[1] والكلام[2] : «هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة[3] أول من نقلـه

---

(١) دوهام، مصادر الفلسفة العربية ص ٢١٤

(٢) بل إن دوهام يبحـث لهـذه المنزلـة عـن مصـدر أرسـطي فيجـده في التمييز الأرسـطي بـين الأحـداث الضرورية والأحداث العرضية في المستقبل (futurs contingents) الوارد في كتاب العبارة ظناً منه أن المنسوب إلى المتكلمين هو الفصل بين هذين المعنيين، وليـس اعتـاره أصلاً لنظريـة الوجـود. دوهـام، المرجع نفسه، الترجمة العربية ص ٢١٥. والمعلوم أننا لا نجد أدنى أثر لإثبات وجـود الإلـه في الفلسـفة الأرسطية بالاستناد إلى المقابلة بين الوجوب والإمكان الوجوديَّيْن. ذلك أن الإمكان الوجودي يقتضي بالضرورة الفصلَ بين الماهية والوجود، واعتـار الأخير عرضـاً لـلأولى أو – وهـذا أكثر استحالة في الفكر الأرسطي – المقابلة المطلقة بين القديم بإطلاق والحـادث بـإطلاق ذاتـاً ووجـوداً، وهـي مقابلـة تقتضي نظرية الوجود عن عدم. والأولى، نظرية الفصل بين الذات والوجود اعتزالية بهشمية. والثانية، =

إلى الفلاسفة ابن سينا على أنه خَيْرٌ من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود، وأن طُرُقَ القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول[1]. **وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين. وذلك أن المتكلمين يرون أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري. ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره، لما كان ممكناً، وجب أن يكون الفاعل له واجبَ الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، وهو قول جيِّد ليس فيه كذب، إلاّ ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه»**[2].

فهل معنى ذلك أن أهمية الدور السينوي الذي يعود إلى منزلة الكلي في فلسفته (فصل الماهية عن الوجود في الممكنات، والتوحيد بينهما في الواجبات توحيداً يستند إليه مفهوم الدليل الوجودي الذي صار جوهر الفكر الفلسفي لاحقاً سلباً أو إيجاباً) لا يعود إلى هذه المنزلة بوصفها سينوية، بل بوصف نسقه قد أطلقها وصيَّرها أساس بلوغ الوصل ذُراه المطلقة بالتوحيد بين محاولات الوصل الأربع السابقة، أعني في الكلام والتصوف البهشميَّيْن، وفي الكلام والتصوف الأشعريَّيْن، وفي المشائية، وفي الصفوية؟ **ذلك أن الوصليْن الحنيفيَّيْن المحدثين والوصليْن الأفلاطونيَّيْن المحدثين في الفكر العربي قد أصبحت جميعاً مادة لنسق واحد وانصهرت في كتاب الشفاء، فكان الموسوعة النهائية للعهد الأول من الفكر فلسفيِّه بفرعيْه، ودينيِّه بفرعيْه.** هل يعني ذلك أن الأهمية التي يكتسيها دور ابن سينا تعود إلى المؤلف وليس إلى الفيلسوف؟ بحيث يكون دور الشفاء في الفلسفة

= المقابلة بين القدم والحدوث المطلقين، اعتزالية أشعرية، وكلتاهما تستند إلى اعتماد المقابلة بين الوجوب والإمكان دليلاً على وجود الإله تمهيداً للدليل الوجودي فيما بعد، في حين أن دليل أرسطو على وجود المحرك الأول هو المقابلة بين الفعل والقوة، وتقدم الفعل على القوة، والسكون على الحركة، والثبات على التغير وشتان بين دليل العلة المحركة، ودليل العلة الفاعلة. الأولى تحرك الموجود دون أن توجده والثانية توجد المعدوم وتحركه.

(٣) أي الغزالي في تهافت الفلاسفة دليل إثبات وجود الصانع المسألة الرابعة ص ١٥٥ وما بعدها.

(١) يعني عرض الحركة الذي يُثبت به أرسطو وجوب تقدم المحرك الذي لا يتحرك، على المحرك المتحرك (السماء) الذي هو بدوره متقدم على المتحرك الذي لا يحرك (ما دون القمر): أعني ما ورد في ثامنة السماع وفي مقالة اللام من الميتافيزيقا لإثبات المحرك الأول الذي هو فعل خالص أو عقل يعقل نفسه.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت ص ٢٧٦.

من جنس دور **القانون** في الطب: **مجرد التنسيق التأليفي، ومن ثم تيسير الإدراك الشامل المؤدي إلى التجاوز والانفجار** كما حصل بعده، وإلى الاستناد السالب إليه (في الفكر الفلسفي) والموجب (في الفكر الديني)؟ أم أن أمراً ما قد أضافه ابن سينا، جعل النقلة من العهد الأول إلى العهد الثاني، في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتَين، أمراً لا مَردَّ له، بحكم منزلة الكلي النظري والعملي في فلسفته؟

كلتا الخليتين صحيحة، فخاصيات **الشفاء التأليفية، والإضافة الفلسفية** التي أضافتها منزلة الكلي السينوية لهما نفس الأهمية في تحديد ما حدث في العهد الثاني. ولما كنا نسعى إلى تحديد منزلة الكلي، فإننا سنركز على هذه **الإضافة الفلسفية**، دون أن نُهمل خاصيات النسق السينوي التأليفية. وسنفرغ من هذه المسألة الثانوية قبل التصدي إلى منزلة الكلي السينوية.

حاولنا أن نتبت، في الباب الأول فَصْلَيْه الرابع والخامس، العلاقة الوطيدة بين **منزلة الكلي الاعتزالية البهشمية وتصوف وحدة الوجود** الناتج عنها ضرورة، وبين **منزلة الكلي الاعتزالية الأشعرية وتصوف وحدة الشهود** الناتج عنها ضرورة. كما حاولنا أن نبرز العلاقة الخفية، في الباب الثاني، بين **المنزلة البهشمية والمنزلة المشائية**، والعلاقة الخفية بين **المنزلة الأشعرية والمنزلة الصفوية**، مبيّنين بذلك أن الوصل ذا **الميل الإنجيلي**، والوصل ذا **الميل التوراتي** في الحنيفية المحدثة، والوصل ذا **الميل الأفلاطوني**، والوصل ذا **الميل الأرسطي** في الأفلاطونية المحدثة، لم يكن وصلاً بالصورة التي حدث بها فيهما، إلاّ بوصفه سعياً صدامياً للوصل بينهما، مستنداً إلى عملية رَدّ في مستوى نتيجة الوصل، مَبْنِيٌّ على علمية رَدٍّ مقابلةٍ في مستوى أساسه. **فالمشائية الأولى، بما هي أفلاطونية محدثة، ترد الأفلاطونية إلى الأرسطية فلسفياً، باللجوء إلى حلٍّ كلامي لمسألة الكلي يَرُدُّ الحدَّ التوراتي من الحنيفية المحدثة إلى الحدِّ الإنجيلي (وهو من جنس مقلوبِ الردِّ الأول أي من جنسِ مقلوبِ ردِّ أفلاطون إلى أرسطو، حدّي الأفلاطونية المحدثة).**

وقد حللنا ذلك في تعليقنا على كتاب الجمع، حيث رأينا أن اللجوء إلى **أثولوجيا أرسطو**، كان في حدود تأويل الْمُثل تأويلاً يجعلُها ذَواتٍ سَوالبَ، أو صُوراً وآثاراً في ذهنِ الإله، لا الْمُثُلَ بمعناها الأفلاطوني الواقعي المطلق(١). **فكان أساسُ الاقتراب الفلسفي من منزلة الكلي الأرسطية الاقترابَ الكلامي من منزلة الكلي الأفلاطونية (بتوسط البهشمية وتصوف وحدة الوجود أو المنزلة الإنجيلية)، مما أدى إلى الحل الوسط بين منزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نظرية الذوات السوالب، أو الأشياء المعدومة، أو الصور في ذات الله المتقدمة على الوجود(٢) !** والصفوية، بما هي أفلاطونية محدثة تردُّ الأرسطية إلى الأفلاطونية فلسفيّاً، باللجوء إلى حل كلامي لمسألة الكلي يَرُدُّ الحد الإنجيلي من الحنيفية المحدثة إلى الحد التوراتي (وهو من جنس مقلوب الرد الأول، أي من جنس مقلوب ردّ أرسطو إلى أفلاطون، حدي الأفلاطونية المحدثة).

كما حللنا ذلك في تعليقنا على **الرسائل الناموسية**، حيث رأينا أن اللجوء إلى **أثولوجيا أرسطو** كان في حدود تأويل القوى الأرسطية تأويلاً يجعلها مجرد مادة عارية، هي صورة الوجود البسيط لا الصور المحايثة بمعناها الأرسطي الواقعي. **فكان أساسَ الاقتراب الفلسفي من منزلة الكلي الأفلاطونية الاقترابُ الكلامي من منزلة الكلي الأرسطية (بتوسط الأشعرية وتصوف وحدة الشهود أو المنزلة التوراتية)، مما أدى إلى الحل الوسط بين منزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي قيامها إلاّ بفعل الله(٣).**

---

(١) ولهذه العلة وضعنا احتجاج صاحب المثل العقلية الأفلاطونية المجهول شعاراً للفصل الذي حللنا فيه كتاب الجمع، إذ هو يشير إلى هذا التأويل غير المقبول للمثال الأفلاطوني تيسيراً للتوفيق بينه وبين الصورة القوة بالمعنى الأرسطي.

(٢) وهي بذلك تجمع مفهومَي القوة والمثال. فهي كالقوة، لأنها ماهيات غير موجودة بعد؛ وكالمثال، لأنها ليست في المادة بل في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الأفلاطوني والأرسطي، مع غلبة التأويل الأرسطي، بحكم استعمال القوة اسماً للماهية، والفعل اسماً للوجود.

(٣) وهي بذلك تجمع مفهومَي المثال والقوة. فهي كالمثال، لأنها ذواتٌ - وُجوداتٌ؛ وهي كالقوة، لأنها في المادة، وليس في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الأفلاطوني والأرسطي، مع غلبة التأويل الأفلاطوني، بحكم عدم الفصل بين ماهية ووجود، ولا بين قوة وفعل. بل الموجود واحد لا انفصام فيه بين ذات متقدمة ووجود متأخر.

وإذن فالوصل الفلسفي في المشائية يعتمد على وصل ديني في البهشمية جعل مدلول الوجود المثالي والوجود القوي للكلي مدلولاً واحداً، هو القوة الحالة في المبدأ الصوري عِوَضاً عن القوة الحالة في المبدأ المادي. والوصل الفلسفي في الصفوية يعتمد على وصل ديني في الأشعرية جعل مدلول الوجود المثالي والوجود القوي للكلي مدلولاً واحداً هو الفعل الحال في المبدأ المادي عوضاً عن الفعل الحال في المبدأ الصوري، **بحيث تكون منزلة الكلي الماهيات العالية المتعينة بالقوة في ذات الله، فتصبح موجودة بحلول الوجود الإلهي فيها؛ أو تكون الأعيان بإطلاق، التي ذاتُها هي عينُ وجودِها في مادتها، فتصبح موجودةً بشهودِها لذات الله، أو بما يُقيمها من خلق مستمر.**

لذلك فإذا ما حاولنا الربط بين المشائية والصفوية، أعني بين الردّيْن المتقابليْن لحدّي الأفلاطونية المحدثة أحدهما إلى الآخر، برزَ لنا التقابلُ بين أساسيْهما البهشمي والأشعري: أعني منزلة الكلي التي يَتَقابل فيها الإله بما هو وجود خالص (هو وجوب الوجود) لا ماهية له بالأشياء المعدومة بما هي ماهيات خالصة لا وجود لها (هي الممكن أو اللاممتنع)؛ ومنزلة اللاكلي التي يتقابل فيها الإله بما هو ذات موجودة تامة الحقيقة والصفات والماهية، والمخلوقات بما هي وجودات خالصة قيامُها الذاتي يأتيها من استمرار فعل الخلق، أو من القيومية الْمُبقِية لها. **فيتبين، بكل بساطة، أن المقابلة في الحنيفية المحدثة بين منزلة الكلي البهشمية ومنزلته الأشعرية هي من جنس المقابلة بين مسلوبَي المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية.**

فالأولى تضع للأشياء ماهياتٍ متقدمةً على وجودها؛ ولكنها تعتبرها عُدُوماً بالإضافة إلى حصولها في الوجود الزماني والمكاني أو الطبيعي؛ مما يجعل موضوع القوة الحامل لها ليس المادة، بل هو الصورة؛ وبصورة أدق، فلكأن عالَم هذه الذوات المسلوبة، التي لها من ذاتها الإمكان أو اللاامتناع، عالَم **قُوى**، لكنه عالَمُ ماهياتٍ وصورٍ قائمةٍ بالذات الإلهية وليس بالمادة، مما يجعل وجودَها العارضَ لها من غيرها، **فِعْلاً**، ولكنه من جنس **المادة**، وليس من جنس **الصورة**. وبذلك

صارت **الصورة قوة، والمادة فعلاً**، أو صار الوجود الصوري في ذات الإله قوة، والوجود المادي في الزمان والمكان فعلاً، لكأن الوجود الصوري قيس على صور العلم في ذهن الإنسان، والوجود المادي قيس على الأعيان خارج الذهن. **وإذن فليس الاقتراب من أرسطو إلاّ اقتراباً لفظيّاً، وهو في الواقع مُنافٍ له تمام المنافاة. كما أن الاقتراب من أفلاطون اقتراب لفظيٌّ، وهو كذلك منافٍ له تمام المنافاة. ولهذه العلل صار التأويل الأرسطي والتأويل الأفلاطوني للماهية المتقدمة على الوجود أو للأشياء المعدومة أمرين ممكنين، وقد حصلا فعلاً كما بينا في I.٤، و ٥.**

أما الأشعرية فتنفي وجود الأشياء المثالي متقدماً على وجودها أو مصاحباً له أو متأخراً عنه، وتعتبر الوجود المادي مجرد عدم لا يقوم إلاّ بفعل الخلق المستمر، مما يجعل ذاتَ الله وصفاته وأفعالَه عالَمَ مُثُلٍ تامّاً ومُطْلَقاً، والعالَمَ الطبيعي مجردَ ظِلال لهذا العالم المثالي لا يقوم إلاّ بفعل الخلق المستمر. لكن هذه الظلال، بما هي قائمة وموجودة، رغم كونها عديمة الذات والوجود الذاتيَّيْن، هي، بما فيها من قيام، عينُ الأفعال الإلهية؛ وهي من ثم، ليست مجرد أوهام، بل هي حقائق عينية مطلقة. **وبذلك تزول المقابلة الأرسطية بين القوة والفعل، وتزول المقابلة الأفلاطونية بين المثل والممثولات، ويصبح الوجود كله ذا باطن هو القيومية الإلهية ذاتاً وصفات وأفعالاً، وذا ظاهر هو شاهدُه، أعني الوجود المادي والطبيعي**(1).

إن هذه التَّقارُبات جميعاً، أعني التقاربَ بين حدَّي الأفلاطونية المحدثة في الاتجاهيْن، والتقاربَ بين حدَّي الحنيفية المحدثة في الاتجاهيْن، هي التي تألفت فأصبحت مضمون **الشفاء**، وما نتج عنه من منازل للكلي سواء واصَلَتْه إيجاباً، أو قَطَعَتْ معه سلباً، سعياً منها إلى العودة إلى الحدَّيْن في حركاتِ تَباعُدٍ قابَلَتْ بين الرشدية والإشراقية فلسفيّاً، أو أفلاطونيّاً محدثاً، وبين الرازوية والأكبرية دينياً، أو حنيفياً محدثاً.

---

(١) وهو ما يجعل التصور الأشعري للعلاقة بين الخالق والمخلوق قابلاً للتحول إلى أساس لتصوف وحدة الوجود في ذات الله، المقابل لوحدة الوجود في العالم التي تنتسب إلى الكلام المقابل، أعني الكلام البهشمي. فتكون وحدة الوجود الأولى وحدة قبضٍ وتكون وحدة الوجود الثانية وحدة بسط. فإما أن ذات الله تستوعب بإيجابياتها العالم كله فلا يبقى من الوجود شيء فاضل خارجه؛ أو أن ذات العالم تستوعب الإله الذي ينبث، بما هو وجود، في الذوات العدوم، فتصير موجودة.

وقد تحدَّد هذا التأليف في **الشفاء** تَحَدُّداً سالباً ظُنَّ أرسطياً، لكونه قد صيغ نقداً للمنزلة الأفلاطونية للكلي(١). فنقده لنظرية الْمُثل يبدو أرسطياً لاعتماده الظاهر على الاعتراضات الأرسطية في مجملها. لكن هذه الاعتراضات تعود جميعاً إلى أساس سينوي نَصَّ عليه ابن سينا نصّاً، في بداية عرضه إياها فقال: «قد حان لنا أن نتجرد لمناقضة آراء قيلَتْ في الصُّور والتعليمات والمبادئ المفارقة والكليات، **مخالفة لأصولنا التي قررناها**، وإن كان في صحة ما قلناه وإعطائنا القوانين التي أعطيناها تنبيهٌ للمستبصر على حلّ جميع شبههم وإفسادِها ومناقضاتِ مذهبهم»(٢). وهي إذن اعتراضات تستند إلى أساس يُبْعِد الإشكالية عن المقابلة بين الوجود المثالي والوجود بالقوة (وهي المقابلة بمدلولها الأفلاطوني الأرسطي)، إلى المقابلة بين الوجود الإلهي للذوات التي لا تتصف بالكلية ولا بالشخصية، والوجود الطبيعي الذي يصح فيه الاتصاف بالكلية في الذهن، وبالفردية أو الشخصية في الطبيعة: «فنقول إن:

---

(١) ابن سينا، الشفاء تحقيق الأستاذين قنواتي وزايد، القاهرة ١٩٦٠م، المقالة الخامسة بفصولها التسعة من ص ١٩٥ إلى ٢٥٢ والمقالة السابعة فصلاها الأخيران من ص ٣١٠ إلى ٣٢٤. والمقالة الأولى تحدد بالإيجاب منزلة الكلي السينوية. والثانية تحدد بالسلب من خلال عرض الأدلة ضدّ نظرية المثل الأفلاطونية. ولما كان حلّ هذه الأدلة مستمداً من ما بعد الطبيعة الأرسطية، وخاصة من مقالتها الأولى ومقالتيها الأخيرتين ظُن الحل السينوي حلاً أرسطياً. لكنه، كما سنرى، بعيد كل البعد عن الحل الأرسطي، وذلك هو المنطلق الرشدي في نقده لابن سينا. والمعلوم أن ابن سينا هو الذي ساعد على هذا الخلط بين منزلة الكلي عنده والمنزلة الأرسطية؛ إذ إن الماهية الممكنة سُمِّيت قوة، والوُجود الحاصل سمِّي فعلاً فأصبحت هذه الاستعارة الاصطلاحية مصدراً لكل التأويلات الخاطئة التي تلت بَعْدَه. وقد اعتبر الأستاذ بدوي الفارابي وابن سينا أرسطيَّي النزعة في مسألة الكلي لاقتصاره على ما يريانه في وجودها الطبيعي وقيامها بالأشخاص، وإهماله منزلتها الوجودية عندهما بما هي ذات وجود إلهي متقدم بالطبع على الوجود الطبيعي، فقال: «ولنشرع الآن في بيان تطور نظرية المثل أو الصور في الفكر العربي. أما الفارابي فقد كان أرسطي النزعة (مورداً استشهاداً من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، المجموع من مؤلفات الفارابي ص ٩٤ رقم ١٠ القاهرة ١٩٠٧م)... وابن سينا يتجه عين الاتجاه» (المثل العقلية الأفلاطونية، المقدمة ص ١٥ – ١٦). وفي ذلك أكبر الأدلة على مجانبته الصواب في فهمه فلسفتهما العميقة.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة السابعة الفصل الثاني ص ٣١٠

(١) ههنا شيئاً محسوساً هو الحيوان أو الإنسان مع مادة وعوارض. وهذا هو الإنسان الطبيعي.

(٢) وههنا شيء هو الحيوان أو الإنسان منظوراً إلى ذاته بما هو، غيرَ مأخوذ معه ما خالطه، وغير مُشْتَرَط فيه شرط أنه عام أو خاص، أو واحد أو كثير، بالفعل ولا باعتبار القوة أيضاً من حيث هو بالقوة. **إذ الحيوان بما هو حيوان، والإنسان بما هو إنسان، أي باعتبار حدّه ومعناه، غير مُلْتَفَتٍ إلى أمور أخرى تُقارِنُهُ ليس إلاّ حيواناً أو إنساناً.**

(٣) وأما الحيوان العام، والحيوان الشخصي، والحيوان من جهة اعتبار أنّه بالقوة عام أو خاص، والحيوان باعتبار أنه موجود في الأعيان أو معقول في النفس، هو حيوان وشيء، وليس هو حيواناً منظوراً إليه وحده. ومعلوم أنه إذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما، وكذلك في جانب الإنسان»[1].

إن المعنى الوسيط للمنظور إليه بما هو هو، والمختلف عن المنظور إليه بما هو طبيعي، أو بما هو ذهني وطبيعي (الأول والأخير) هو الذي يغيّر معطيات المسألة تغييراً جذرياً، فيجعلنا لا نستطيع تنزيل الحل السينوي في المستوى الذي دار فيه الخلاف الأفلاطوني – الأرسطي. ورغم أن بحثنا سيبين، في بعده الموجب (بما انتهى إليه ابن رشد من وصف لمنزلة الكلي السينوية) أن هذه المنزلة ليست أرسطية بل كلامية وبصورة أدق اعتزالية بهشمية، فإننا سنحاول دراسةَ ما تختلف به المنزلة السينوية عن المنزلة الأرسطية، وإثبات عدم استنادها إليها (أعني الوجود بما هو قوة).

ولنبدأ بما تمتاز به مناقشة ابن سينا للمنزلة المثالية عن مناقشة أرسطو لها. أعني الأساس الذي سيبني عليه السهروردي إثبات ما يتصوره نظرية في المثل المتجاوزة للمقام الذي وَضَعَتْ فيه الأرسطية نقدَها للأفلاطونية: أعني الدليل السينوي الْمُستَمَد من الكلام لإثبات واجب الوجود، والمقابلة بينه وبين ممكن الوجود.

---

(١) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة الفصل الأول ص ٢٠٠ – ٢٠١

فما هو هذا الوجود الممكن بما هو ذات لها الإمكان وعدم الامتناع من ذاتها، وبما هي ذات تتضمن وجودين أحدهما هو الوجود الإلهي أو القيام بالعناية الإلهية، والثاني هو الوجود الطبيعي أو القيام بالمادة الطبيعية والفاقد من ثم للقيام الذاتي لحاجته للْمُقيم الإلهي أو الطبيعي؟ «فالحيوان، مأخوذاً بعوارضه، هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي، لقدم البسيط على المركب، وهو الذي يُخَص وجودُه بأنه الوجود الإلهي، لأن سببَ وجودِه بما هو حيوانٌ عنايةُ الله تعالى. وأما كونُه مع مادةٍ وعوارضَ وهذا الشخص، وإن كان بعناية الله تعالى، فهو بسبب الطبيعة الجزئية»[1].

فهل ينفي ابن سينا وجود الْمُثُل، أم هو ينفي فقط قيامَها بذاتها، خلافاً لأرسطو الذي ينفي وجودها سواءً اعتُبِرت قائمةً بذاتها[2] أو بغيرها؟[3] أم هو يتسلم ضرباً من الوجود المثالي ويجعله قائماً بالعناية الإلهية أولاً وبالذات، ثم قائماً بالمادة الطبيعية ثانياً وبالعرض؟ **فتكون طبيعة هذه المنزلة هي الفصلَ بين الماهية والوجود المؤدي إلى الظن بأن الأخير أحدُ أعراض الأولى أحد أعراضها الطارئ عليها، وهي طبيعة يرفضها كل من ابن رشد والسهروردي؟**

ولننظر في نص **السهروردي** الذي أوّله **الأستاذ بدوي** تأويلاً جعل الدحض الذي يوجهه السهروردي إلى ابن سينا، وكأنه دحض للأرسطية، ظناً بأن المنزلة

(١) الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٤ – ٢٠٥

(٢) وهو مدلول ردوده على أفلاطون خاصة.

(٣) وهو مدلول ردوده على أدقسس الذي مال إلى وضع نظرية المثل المحايثة في مقابل نظرية المثل المفارقة عند أستاده أفلاطون: أرسطو ما بعد الطبيعة الألف الكبرى، فصل ٩، ١٩٩١، ١٤ – ١٦: «ولعلها (المثل) كانت تبدو عللاً للموجودات، مثل الأبيض الذي هو علة البياض في الموجود الأبيض بدخوله في تأليفه. لكن هذه الحجة (حجة المحايثة بالسبة إلى المثل، لتفسير أدائها لدورها التعليلي) التي تستمد أصلها من انكساغوراس والتي تباها فيما بعد أدقسس وبعض الفلاسفة الآخرين، من اليسير رعزعتها، إد من السهل أن يكدس المرء الاعتراضات ضدّ مثل هذه النظريات، (اعتمدنا، في نقل هذا الاستشهاد، على النص الفرنسي لتريكو، ما بعد الطبيعة، الجزء الأول ص ٨٧. ونقلناه إلى العربية نقلاً شحصياً).

السينوية أرسطية، مُشيرين في الهوامش إلى بعض الفقرات التي سقطت في استشهاد الأستاذ بدوي، فمنعت من فهم حقيقة الاعتراض[١]: «ألستم اعترفتم بأن صورةً تحصل في الذهن وهي عَرَض، حتى قلتم إن الشيء له وجودٌ في الأعيان، ووجودٌ في الأذهان؟

فإذا جاز أن تحصُلَ حقيقةُ الجوهرية في الذهن وهي عَرَضٌ جاز أن يكون في العالم العقلي الماهياتُ قائمةً بذاتها لها كماليةٌ وتماميةٌ في ذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن، ولا تكون قائمةً بذاتها، لأنها كمال أو صفةٌ للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها، فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله[٢].

ثم حكمتم[٣] بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وفي واجب الوجود نفسه[٤] وفي غيره عارض له زائد على الماهية. فيقول لكم القائل: استغناءُ الوجود عن ماهية ينضاف إليها[٥] إن كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا، وإن كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم،

---

(١) بداية النص المساعدة على فهم الاعتراض هي: «ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين، في إبطال مُثل أفلاطون، إن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها، لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل. فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحل، فالحقيقة نفسها استدعاء المحل. فلا يستغني شيء منها عن المحل. فيقول لهم قائل: ..... السهروردي، حكمة الإشراق، ص ٩٢، نشرة كربان H. CORBIN, œuvres philosophiques et mystiques de S.Y. SOHRAWARDI Téhéran - Paris 1952

(٢) عبارة «فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله» تنقص النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي في مقدمته لكتاب المثل العقلية الأفلاطونية ص ٣٠. وهو نقص يُضر بفهم النص إضراراً شديداً.

(٣) «حكمتم» ناقصة في استشهاد الأستاذ بدوي.

(٤) والتقدير «وحكمتم أن الوجود في واجب الوجود هو نفس واجب الوجود».

(٥) والتقدير «في واجب الوجود».

ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود[١] . وبيِّنٌ أنه محال[٢]، لكونه غير معلول، فإن عدم احتياجه إلى علة إنما كان لكونه واجباً غير ممكن. والوجوب[٣] لا يجوز أن يُفسَّر بسلب العلة، فإنه إنما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقد تَكثَّر، وعاد الكلام إلى وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود[٤] ، وإن كان تابعاً للموجود من حيث هو موجود ولازماً له، فليكن كذا في جميع الموجودات وإلاّ يكون لعلة، وإن كان لنفس الوجود فالإشكال متوجه: فيقال إن استغناءَه إن كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فإن قال إن وجوبَه كمالية وجودِه وتماميتُه، وكما أن كون هذا الشيء أشدَّ أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمالٍ في نفس السواد غيرِ زائد عليه، فكذا الوجودُ الواجبُ يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف ههنا بجواز أن يكون للماهيات تماميةٌ في ذاتها مستغنيةٌ عن المحل ونقصٌ مُحْوِجٌ إليه، كما في الوجود الواجب وغيره»[٥] .

ويتضمن هذا النص دليلَيْن لإثبات الْمُثل بمعناها عند السهروردي: أحدهما مُستَمَدٌّ من المصدر القياسي الذي[٦] ولَّد نظريةَ الْمُثل المسلوبة، والثاني مستمد

(١) نجد كلمة «لتركيبه» في النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي، ولا وجود لها في تحقيق الأستاذ كربان. ولعل الأستاذ بدوي هو المحق، لشرح الشيرازي الموافق.

(٢) والتقدير «أنه محال أن يكون الاستغناء عن الماهية في واجب الوجود ناتجاً عن كونه غير معلول وهو مدلول وجوب الوجود».

(٣) المفروض أن المقام الاستدلالي يقتضي الوجود عوض الوجوب، لكن استشهاد الأستاذ بدوي وتحقيق الأستاذ كربان يجمعان على وضع الوجوب عوضاً عن الوجود. لذلك نحتفظ بها رغم تناقضها مع الاستدلال، ومع ما يشير إليه احتجاج السهروردي إشارة واضحة إلى تهافت الفلاسفة حيث يرد الغزالي الوجوب إلى نفي العلة فيصبح وجوب الوجود هو اللامعلولية في الوجود الواجب. تهافت الفلاسفة ص ١٦٠ وما بعدها.

(٤) التفصيل (Ponctuation) الذي يعتمده الأستاذ بدوي هنا أوضح، والواو الزائدة، بالمقارنة مع نص الأستاذ كربان، تجعل استدلال السهروردي أوضح.

(٥) حكمة الإشراق ص ٩٢ – ٩٣

(٦) ولكن في اتجاه مقابل لها. فالنظرية القائلة بالقيام الإلهي للماهيات في ذاتها المفصولة عن وجودها استمدت ذلك من قياس العلاقة بين هذه الماهيات ووجودها بالعلاقة بين الماهيات الذهنية ووجودها بعد تحققها الصناعي. والسهروردي، بالاستناد إلى هذا القياس، جعل نسبة الأعيان إلى الصور الذهنية، كنسبة الصور المثالية إلى الصور في الأعيان. فجواهر الأعيان الحالة فيها غَنِيةٌ بإطلاق عن–

من رفض الفصل السينوي بين الماهية والوجود[١]. ويستند كلا الدليلَيْن إلى إدراك التناقض بينهما في الأساس الميتافيزيقي التناقض الذي أشار إليه السهروردي، أعني تواطؤ الوجود السينوي المقابل لتناسبه الأرسطي[٢]: «ثم حكمتم بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وبأنه في واجب الوجود هو [واجب الوجود] نفسه، وبأنه في غيره [في ممكن الوجود] عارض له زائد على الماهية»[٣]. وهو ما يبيّن أن السهروردي كان يعلم أن القول بتواطؤ الوجود، والادعاء بأنه عين حقيقة واجب الوجود، وعارض للحقيقة في ممكن الوجود، يتنافيان.

وبرغم أن السهروردي لم يهتم بإبراز هذا التناقض بقصد نفي الأرسطية عن الماشية، كما سيفعل ابن رشد فيما بعد، فإن حلَّه انتهى به إلى شبه إصلاح للمفهوم السينوي، إلى نظرية في الْمُثُل أو الوجود المثالي، لا علاقة لها بالنظرية الأفلاطونية كما يُبيِّنه صاحبُ كتاب **المثل المجهول**: «وهذا الرأي [رأي السهروردي] يرجع، في الحقيقة، إلى القول بنفي وجود المثل، فإنه تأويلٌ لقول مُثْبتيها بما يُطابق أصولَ نُفاتها. والنفاةُ يقولون أيضاً بوجودها بهذا المعنى، فإنهم إنما ينفون وجودَها بالمعنى المشهور: **وهو أن تقوم المعاني المتكثِّرة مجردةً عن الكثرة وعن التصورات العقلية**. فجميع الحكماء من المشائين والإشراقيين يرون أن نسبة المعقول إلى الفاعل كنسبة الصورة التي تُرى في المرآة إلى صاحبها. وهو، بوجه،

= القيام في الذهن، لكن صورها في الذهن لا تستغني عن الذهن، أفلا يمكن أن تكون المثل غَنِيَّةً عن الحلول في الأعيان غَناءَ صُوَرِ الأعيان عن الحلول في الأذهان؟ وهكذا يكون القياس كالتالي:

المثل أو الصور القائمة بذاتها / الصور الحالة في الأعيان = الصور الحالة في الأعيان / الصور الحالة في الأذهان

راحع في ذلك الوحه الأول من البحث الخامس ص ٤٩. والوجه التاسع من البحث الثاني ص ٤٠.

(١) إذا كان بعض الوحود واحباً (ومن ثم فهو قائم بذاته)، وبعضه ممكناً (ومن ثم فهو قائم بغيره)، فكذلك تكون الماهيات القائمة بالذات أو الواحبة وهي الْمُثل.

(٢) تناسب الوحود عند أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم بداية من ١٠٠٣ ب ١٠ إلى ١٠٠٥ أ ١٦

(٣) حكمة الإشراق، ص ٩٢

كالْمُركّب من مذهبَيْ المثبِتين والنُّفاة. **وعند التحقيق، هو قول بنفي وجود المثل»**(١).

وإذن فصاحب **المثل العقلية الأفلاطونية المجهول** يؤكد خلافاً لما يراه الأستاذ بدوي ما نعلمه، منذ **تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت**: لم يعد بالإمكان أن نقول، وصفاً للفلسفة العربية بأنها: «منذ عهد السهروردي المقتول، اتخذ الفكر العربي اتجاهاً جديداً كان كردّ فعل قوي ضدّ تيار الأرسطية الذي ساد في القرنَيْن السابقَيْن»(٢). وذلك، أولاً، لأن حركة السهروردي قد عاصرتها حركةٌ مضادةٌ تزعم إحياءَ الأرسطية، زَعْمَها هي إحياء الأفلاطونية، أعني الحركة الرشدية، وثانياً لأن الفلسفة العربية لم تمر بلحظة أرسطية قبل السهروردي، ولم تخلُ من الإبداع والخلق، ولم تعد بعده أو معه إلى الأفلاطونية المليئة بالخلق والإبداع. **فلا ابن سينا والفارابي أرسطيان، ولا السهروردي أفلاطوني بشهادة الكتاب الذي بمناسبة تحقيقه، قضى الأستاذ بدوي هذه القضية الغريبة والمنافية لتاريخ الفلسفة العربية**(٣).

فالسهروردي ليس أفلاطونياً، لأنه يجعل الكلي جزئياً منتسباً إلى عالم نوراني، مؤوِّلاً قول الأنبياء وأساطين الحكماء ومشائخ الصوفية: «**إن رب النوع كليٌّ ذلك النوع، بأن المراد به أن نسبة رب النوع إلى جميع أشخاص ذلك النوع على السواء في اعتنائه بها، ودوام فيضه عليها – لا أنه مشترك بينها .... وقيام النوع بالمادة**

---

(١) المثل العقلية الأفلاطونية البحث الأول، ص ١٥

(٢) المثل العقلية، مقدمة الأستاذ بدوي، ص ٩

(٣) فهل يُعقل أن يكون ما تقدم على السهروردي من تاريخ الفكر العربي خالياً من الخلق والإبداع؟ وأن تكون علة ذلك فلسفة أرسطو؟ وهل يُعقل أن نتجاهل التعاصر بين هذين المسعيَيْن لإحياء الأفلاطونية والأرسطية عند السهروردي وابن رشد؟ وهما مسعيان سنرى أنهما بقيا دون غايتهما، إن كان القصد هو العودة إليهما كما هما، وأنهما تَجاوزا الأرسطية والأفلاطونية إذا كان القصد هو مواصلة المسار الفلسفي العربي المحدَّد لمنازل الكلي في اتجاه مُخالفٍ تمام المخالفة لفلسفتيهما؟ إن التسرُّعَ في وصف ما تقدم على السهروردي بالأرسطية، هو عينه التسرع الذي أدى إلى وصف فلسفة السهروردي بالأفلاطونية. وكذلك يكون الحكم المتسرع دائماً: إطلاقاً بلا دليل.

الجسمية لنقصه في ذاته، وقيام مثاله النوري بذاته لكماله في جوهره»[١] . ولأنّ «القول بوجود المثل، كما سيظهر في أثناء تقرير أدلة مثبتي وجودها، يقتضي أن كل كلي مجرد في نفسه عن المادة وعلائقها، ليس إنما يُوجد في ضمن الجزئيات حتى يكون وجودُه بالعرض ووجودُها بالذات، بل الأمرُ بالعكس»[٢] . ولكي يتضح الأمر بجلاء، أعادنا المؤلّف المجهول إلى أصل المسألة، أعني إلى تأسيس الفارابي لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية: «**وأوّل الشيخ أبو نصر الفارابي (رحمه الله) المثلَ بالصور العلمية التي للباري تعالى. وأرسطو يقول بها**[٣] **، فيرتفع التنازع بينه وبين أفلاطون. واستحسنه المتأخرون**[٤] **وفيه نظر، لأنه يُشعر بأن علمَ الباري تعالى بالصور، وهو محال**[٥] . **وأيضاً أفلاطون يقول بوجود المثل، في خارج جميع القوى المدركة، لا في خارج عقولنا فقط، فالتأويل المذكور** [تأويل الفارابي في كتاب الجمع: انظر II.١] **صُلْحٌ من غير تراضي الخصمَيْن»**[٦] .

وواضح إذن، أن مؤلّفَنا المجهول قد أدرك أن نظرية المثل الأفلاطونية تعني الواقعية المطلقة[٧] ، ليس بالإضافة إلى العقل الإنساني فقط، بل وكذلك بالإضافة إلى العقل الإلهي، إن سلّمنا بكونه يعلم بالصور. **فالكليات القائمة بذاتها والغنية عن كل القوى المدركة، هي المعنى الأفلاطوني للْمُثل، وهي مختلفة عن الْمُثل**

---

(١) المثل العقلية الأفلاطونية ص ١٤ – ١٥ راجع خاصة النظر ١٧ من البحث السادس ص ٧٦

(٢) المثل العقلية الأفلاطونية، ص ١٥

(٣) لعدم علم المؤلف المجهول، مثل الفارابي، بأن أثولوجيا ليس لأرسطو.

(٤) المتأخرون؟ بالنسبة إلى الفارابي أو إلى ابن سينا؟ كلا القولين مقبول: لكن السياق يفيد بأن الأول هو المقصود، إذ إن الحل السينوي يستند إليه ومن هنا يُصبح ابن سينا الحدّ الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين، وهو من التالين.

(٥) لماذا يمتنع أن يكون «علم الله بالصور»، من وجهة نظر صاحب الكتاب؟ وكيف يمكن التوفيق مع قوله بالمثل الأفلاطونية؟ الحل الوحيد الممكن في هذه الحالة هو إرجاع ذلك إلى الهدف من تأليف الكتاب، أعني مادة الفصل الثالث والأخير من الكتاب: وهو الجمع بين نظرية المعرفة والوجود الصوفية بمعناها الأكبري والنظرية الأفلاطونية – ولعل في ذلك ما يجعلنا نربط هذا الكتاب المجهول المؤلف بربيب ابن عربي (راجع ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨).

(٦) المثل العقلية الأفلاطونية، البحث السادس، الوجه الرابع ص ٨١

(٧) كما ينتج عن كامل البحث السادس المخصص لمناقشة نظرية المثل السهروردية صفحات ٦٦ – ٨٢

النورية أو العقول العرضية السهروردية، وغير الصور أو الآثار العقلية في ذات الإله الفارابية، وغير الوجود بالعناية الإلهية السينوية.

حصيلة القول، إن تأويل الفارابي، الذي هو «صلح من غير تراضي الخصمين»، صار حلاً وسطاً قابلاً للتأويل الأفلاطوني وللتأويل الأرسطي، تأويلاً يمنع منعاً قاطعاً إدراكَ ما به يختلفان، ما لم نَعُدْ إلى «عدم التراضي بين الخصمين» فنُدرك طبيعتَه. ذلك أن ما استحسنه المتأخرون في حل الفارابي، فضلاً عن كونه لا يستند إلى رأي يشترك فيه أفلاطون وأرسطو، إذ إن إلهيهما ليسا محلاً للصور، ينفي قيام المثل بذاتها حسب التصور الأفلاطوني، وقيام الصور بالمواد حسب التصور الأرسطي. ورغم أن كتاب **المثل العقلية** ذا المؤلف المجهول ليس غرضَ بحثنا، في هذا الفصل، فإنه يُبَيِّنُ[1]، أن منزلة الكلي السينوية ليست أرسطية ولا هي أفلاطونية، مما يوجب تحديد طبيعتها تحديداً مُوجِباً يُرْجِعُها إلى مصادرها الحقيقية، كما أدركها ابن رشد سلباً في ردوده على الغزالي، وإيجاباً في إحيائه لما بعد الطبيعة الأرسطية[2].

---

(١) إذ هو يرجع المنزلة الإشراقية، التي يقول بها السهروردي، إلى الحل الوسط الذي يقول به المشاؤون والإشراقيون، والذي يجمع بين موقف المثبتين والنفاة للمثل. كيف ذلك؟ فالمشاؤون العرب ينفون المثل بمعنى النفي الأرسطي، لكونهم لا يسلمون بوجودها المفارق للطبيعة والقائم بالذات. لكنهم يقولون بما يشبه المثل وهو الذوات أو الماهيات القائمة بالذات الإلهية (الفارابي) أو بالعناية الإلهية (ابن سينا). من هنا اجتمع ما يشبه المثل وما يشبه الصور القوية. والحل الذي يميل إليه السهروردي إذن لم يخرج عن هذا: لأن أرباب الأنواع، بما هي عقول عرضية، أو مثل نورية، ليست كليات، بل الكليات هي الأنواع الحالة في الأجسام، مما يجعل المثال النوري شخصاً، أو عقلاً، وليس مثالاً كلياً بالمعنى الأفلاطوني؛ وهو لا يقوم بذاته، إذ هو من العقول العرضية؛ ومن ثم فهو مثل الصور التي في الذات الإلهية أو في العناية الإلهية، بما كان الإله نور الأنوار القاهر.

(٢) وبذلك يصبح أهم شيء، في منزلة الكلي السينوية، هو سلبها عند السهروردي وعند ابن رشد: أولهما، لتحديد ما يتصوره مثالاً أفلاطونياً، والثاني لتحديد ما يتصوره صورة أرسطية. ومثلما يَتَبَيَّن أن السهروردي بَقِيَ دون المثال الأفلاطوني، حسب بجهولنا، فإن ابن رشد سيبقى دون القوة الأرسطية كما سنرى، إذ هو يقول بالعلم الإلهي المتقدم على الوجود (راجع الضميمة، والتهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة، في الإحالات التي نحددها في الفصل الأخير من هذا الباب).

ومعنى ذلك أن السعي إلى إحياء الأفلاطونية (الإشراقية السهروردية)، والسعي إلى إحياء الأرسطية (المشائية الرشدية) يعنيان التسليم الصريح بأن المشائية العربية ليست أفلاطونية، رغم قولها بتواطؤ الوجود مثله – وذلك هو أساس المحاجة السهروردية – وليست أرسطية، رغم ادعائها نفي المثل مثله – وهو ما كان يقتضي القول بتناسب الوجود – وذلك هو أساس المحاجة الرشدية.

وإذن، فإذا لم يكن تواطؤ الوجود السينوي أفلاطونياً، ولا نفي المثل السينوي أرسطياً، فأي منزلة يحدّدها ابن سينا للكلي، جعلت من فلسفته نهايةً للأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيْها، وللحنيفية المحدثة بفرعيْها، أو بصورة أدق بدايةً للتساؤل عن هذا السلب المضاعف (لا أفلاطوني، ولا أرسطي)، ومن ثم بداية للانفجار (الغزالي) الناقل من الوصل إلى الفصل في الفكرين الفلسفي والديني بفرعيْهما، والمولّد لوضعيةٍ فلسفيةٍ دينيةٍ جديدةٍ، هي التي سينطلق منها التحديد الاسمي لمنزلة الكلي النظري والعملي، عند ابن تيمية وابن خلدون؟

بيّنا ما تبتعد به منزلة الكلي السينوية عن منزلة الْمُثل الأفلاطونية، بالاعتماد على نقدها الإشراقي، ونقد النقد في مؤلّف مجهولنا حول **المثل العقلية الأفلاطونية**. وسنبين ما تبتعد به هذه المنزلة عن منزلة الوجود بالقوة الأرسطي، بالاعتماد على نقدها الرشدي، تاركين البُعديْن الموجبَيْن من الرشدية والإشراقية للفصل الرابع من هذا الباب، أعني آخر الفصول.

فابن رشد قد حدد، في **تفسير ما بعد الطبيعة**، مميزات المنزلة السينوية للكلي، ولنظرية الوجود إيجاباً، بإرجاعها إلى مصادر كلامية، وسلباً بنفي انتسابها إلى الفلسفة القديمة. لكنه في كتاب **تهافت التهافت**، نسب هذه المنزلة إلى الغلط الذي وقع فيه ابن سينا، بسبب الاصطلاح الفلسفي: «وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب، وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا بدّ، بل في الحقيقة على معقول من المعقولات

الثواني أعني المنطقية، ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون، إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك»[١].

فهل يمكن أن نقبل هذا التفسير؟ وكيف يمكن التوفيق مع التفسير السابق بالمصدر الكلامي؟ أم هل يعني ذلك أن المصدر الكلامي هو عينه مصدر الخطأ، بحيث يكون ابن سينا قد فهم من الموجود هذا المعنى الذي يجعل منه عرضاً للماهية، بحكم مذهبه الكلامي الذي يرى هذا الرأي؟

لن نطيل في مناقشة فرضية الخطأ الاصطلاحي، سواء نسبناه إلى ابن سينا أو إلى المتكلمين قبله، وذلك لعلتين يسلم ابن رشد بأولاهما فتبرزُ تناقضه في تعليل منزلة الكلي السينوية، فهو يقول: «وقد بيَّن أبو نصر في **كتاب الحروف**[٢] وعرَّف أن أحد أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق، والمشتق يدل على عرض، بل هو في أصل اللغة مشتق. إلاّ أن المترجمين، لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل، أعني لفظاً هو مثال أول، دلَّ عليه بعضهم باسم الموجود، لا على أن يُفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض، بل معنى ما يدل عليه اسم الذات. فهو اسم صناعي لا لغوي. وبعضهم رأى، لموضوع الإشكال الواقع في ذلك، أن يعبّر عن المعنى الذي قُصد في لسان اليونانيين التكلم فيه بأن اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، ما يدل على ذلك المعنى، لأنه رأى أن ذلك أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى، فاستعمل، بدل اسم الموجود، اسم الهوية[٣]. لكنه أيضاً تكلّفَ، من هذا اللفظ، صيغةً ليست موجودة في لسان العرب. ولذلك عدل الفريق الآخر إلى اسم الموجود»[٤].

(١) تهافت التهافت، ص ٣٧١
(٢) الفارابي، الحروف، الفصل ١٥ من الباب الأول ص ١١٠ وما بعدها.
(٣) الكندي، (رسالة الفلسفة الأولى ورسالة الحدود) هو واضع هذا المصطلح لأن مفهوم الوجود عنده يستعمل خاصة بمعنى الصادق.
(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٧٢

فابن رشد يسلم بأن مسألة المصطلح قد سَبِقَتْ مناقشَتُها وتقدَّمت على استعمال مفهوم الموجود بالمعنى السينوي، وإذن فالخطأ كان معلوماً، وقابلاً لأن يتجنبه ابن سينا لو أراد ذلك، خاصة وهو قد صرّح نصاً باطلاعه على كتاب الحروف والاستفادة منه[١] . **وإذن فالفصل بين الماهية والوجود كان فصلاً مقصوداً، وليس ناتجاً عن خطأ. ثم إن هذا الفصل، وهو ما سبق أن أثبتناه ليس خاصّاً بابن سينا، بل حتى الفارابي يقول به، إذ هو يقابل بين الماهية والوجود في ممكنات الوجود**[٢] .

وهذا الفصل المقصود هو الذي يعنينا في بحثنا، لكونه بدلالة حجة ابن رشد المضادة لا يمكن أن يكون ناتجاً عن غياب هذا المصطلح في اللسان العربي. **فكون المترجمين قد أدركوا ذلك، وميزوا بين معاني الوجود المستمدة من مدلول الكلمة العربية ومعانيه المستمدة من الكلمة اليونانية، واستطاعةُ ابن رشد اختيار الثانية، وتبيين الفارابي لمثل الخطأ المزعوم، كل ذلك يؤكد أن ما فعله ابن سينا، في فصله بين الماهية والوجود، اختيارٌ لا دخل للغة فيه.** فما دامت اللغة لم تمنع من إدراك الفرق، ولم تمنع ابن رشد من اختيار المعنى الأرسطي، لا يمكن أن نَنْسِب إليها فرضَ المعنى العربي، أي المعنى الذي تفرضه مادة الكلمة وشكلها العربيان، على ابن سينا. وعلينا إذن أن نبحث عن أساس أعمق، أشار إليه ابن رشد نفسه إشارات كثيرة في جل مؤلفاته، وخاصة في **تهافت التهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة: إنّه دليل الوجود الإلهي الكلامي المستند إلى المقابلة بين الوجوب والإمكان الوجوديين، وإلى الفصل بين الماهية والوجود في الذوات الحادثة أو الممكنة والتوحيد بينهما في الذوات الواجبة أو القديمة**[٣] .

(١) ابن سينا، السيرة الذاتية. راجع The lifc of Ibn Sina, by William E. Gohlman Uni. Press of N.Y. Albany N.York 1974, pp. 32-34 سواءٌ صحّ التوحيد بين الكتاب المشار إليه في السيرة وكتاب الحروف الذي بين أيدينا أو لم يصح.

(٢) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ص ٢١٤

(٣) وقد سبق فبيّنا علاقة ذلك بمسألة شيئية المعدوم وبمسألة الأحوال في الكلام البهشمي: فصلا المشائية من الباب الثاني.

فالماهية المنفصلة عن الوجود، أو التي ستُصبح قائمة بالوجود الطبيعي بعد اقتصار قيامها على الوجود بالعناية الإلهية، يقول عنها ابن سينا: «أما الطبيعة الإنسانية [مثلاً] من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة، وإن لم يكن «أنها موجودة» هو «أنها إنسان»، ولا داخلاً فيه»(١). وذلك لأن «من الحمل ما يكون المحمول فيه **مقوِّماً** لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمراً **لازماً** له غير مقوّم لماهيته كالوجود..... **فالوجود كما اتضح، في سائر ما تَعَلّمْتَ في الفلسفة.. لازم غير داخل في الماهية**»(٢). وإذن فهذان النصان كلاهما يؤكد على صحة نسبة ابن رشد لنظرية الفصل بين الماهية والوجود إلى ابن سينا، رغم تضارب تعليله للحل السينوي.

لن يستقيم القبول بهذا الفصل بين الوجود والماهية ما لم نحدّد طبيعة العروض واللزوم اللذين يصلان الوجود بالماهية في الكائنات المحدَثة. ذلك أن بعض العبارات السينوية جعلت نفي الفصل بين الماهية والوجود عنده أمراً ممكناً(٣). وفعلاً فإنه يمكن أن نتساءل عن صحة هذه النسبة، رغم الوضوح الجازم للإشارات التي أوردناها والتي اعتمدها مؤولو فلسفة ابن سينا. فهل الوجود العارض للماهية وغيرُ المقوِّم يعني أن الماهية عَرِيَّة عن الوجود، وليس لها قِوام؟ وكيف يمكن أن نفهم هذا النص: «ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً، وإن كان مع غيره، لأن ذاتَه مع غيره ذاتُه، فذاتُه له بذاته. وكونُه مع غيره عارضٌ له أو لازمٌ ما لطبيعته، كالحيوانية والإنسانية. فهذا الاعتبار متقدم في **الوجود** على الحيوان الذي هو شخص بعوارضه أو كلي **وجودي**، أو عقلي، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا **الوجود** لا هو جنس، ولا نوع، ولا

(١) ابن سيا، الشفاء، V، ٢ ص ٢٠٧

(٢) ابن سينا، الشفاء، V، ٦ ص ٢٣١ – ٢٣٢

(٣) راجع FAZLUR RAHMAN, Essence and existence in Ibn Sina, the myth and the reality, in Hadamard Islamicus Vol, IV n° 1 pp. 3-12 وفيه يحاول صاحب البحث نفي هذا الفصل، أو على الأقل إثبات ملازمة الوجود للماهية في دوريها عند الإله وفي الطبيعة.

شخص، ولا أحد ولا كثير، بل هو بهذا **الوجود** حيوان فقط، وإنسان فقط»[١]؟ ألا يؤكد هذا القول بأن الإنسان بما هو إنسان، والحيوان بما هو حيوان، وكل شيء بما هو ذاته، **موجود ومتقدم في الوجود؟ وإذن فالوجود المتقدم** ليس أمراً عارضاً للماهية بل هو مقوّم لها.

فهل يعني ذلك أن الوجود وجودان. أحدهما مقوِّم، وهو الماهية أو كون الشيء هو ما هو؛ والثاني عارض أو لازم، وهو كون الشيء، بعد كونه هو ما هو، موجوداً في الوجود الطبيعي، مع لواحقه العارضة له؟ والمعنى الأول، إن صحت نسبتُه إلى ابن سينا، أفلاطونيٌّ، وهو الماهية القِوام. ويعتبرها ابن سينا فوق الوصف بالكلية أو الشخصية. أما المعنى الثاني، أي الوجود العارض أو الوجود الطبيعي، فإنه – إذا قبلنا بالأول – يكون بالإضافة إليه بمعنى الصادق، كما أوَّله ابن رشد، فيكون الوجود في العناية الإلهية هو الماهية القِوام، ويكون الوجود الطبيعي هو اللازم العارض للأول.

وعندئذ يكون ابن رشد متجنّياً على ابن سينا الذي يبدو تأكيده جازماً بأن الماهية القِوام لا يُعَدُّ الوجود عارضاً لها: «فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعاني العامة الكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية، فأمر سنتكلم فيه من بعد [المقالة السابعة بفصولها الثلاثة]. فإذا قلنا: إن الطبيعة الكلية موجودةٌ في الأعيان، فلسنا نعني من حيث هي كليةٌ بهذه الجهة من الكلية، بل نعني أن الطبيعةَ، التي تعرض لها الكليةُ، موجودةٌ في الأعيان. **فهي، من حيث هي طبيعةٌ، شيء، ومن حيث هي محتملة لأن تُعقل عنها صورةٌ كليةٌ، شيء؛ وأيضاً، من حيث هي عُقلت بالفعل كذلك، شيءٌ؛ ومن حيث هي صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض، بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر، شيءٌ. وهذه الطبيعةُ موجودةٌ في الأعيان بالاعتبار الأول. فإن جُعل هذا الاعتبارُ بمعنى الكلية، كانت هذه الطبيعة، مع الكلية، في الأعيان»**[٢].

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ١.٧، ص ٢٠١

(٢) الشفاء، الإلهيات، ٢.٧، ص ٢١١ – ٢١٢

لكن التأويل الواضح لهذا النوع من الوجود المقوّم الذي للذوات الممكنة، رغم ما يبدو من التأكيد على أنه عينُ قوامها، يبيّن أنه منحصر في عدم الامتناع أو مجرد الإمكان المعيَّنَيْن، بما هما «معدومان – شيئان»، مما قد يُرجعنا إلى منزلة الكلي، بما هو «شيئية المعدوم». فابن سينا يقول موضحاً: «ولهذا لا يمكنك أن تقول: إن شَيْئاً جَعَلَ وُجودَ الشَّيْء بحيث يكونُ بعْدَ أنْ لَمْ يَكُنْ. **فهذا غير مقدور عليه**[1]. بل بعضُ ما هو موجود واجبٌ ضرورةً أن لا يكون بعدَ عدمٍ (الواجب)؛ وبعضُه واجبٌ أن يكون بعدَ عدمٍ (الممكن). **فأما الوجود، من حيث هو وجود هذه الماهية، فيجوز أن يكون عن علّة؛ وأما صفةُ هذا الوجود، وهي أنه «بعد ما لم يكن»، فلا يجوز أن تكون عن علة**. فالشيء من حيثُ وجودُه حادثٌ، أي من حيثُ إن الوجودَ الذي له موصوفٌ بأنه بعد العدم لا علة له بالحقيقة، بل العلةُ له من حيثُ للماهيةِ وجودٌ. فالأمر بعكس ما يظنون، بل العلة للوجود فقط، فإن اتفق أن سبقَه عدمٌ كان حادثاً، وإن لم يتفق كان غيرَ حادثٍ.... **فإذا ظهر أن وجودَ الماهية يتعلق بالغير، من حيثُ هو وجودٌ لتلك الماهية، لا من حيثُ هو «بَعْدَ ما لَمْ يَكُنْ»، فذلك الوجودُ، من هذه الجهة، معلولٌ ما دامَ موجوداً»**[2].

---

(١) إن عبارة «غير مقدور عليه» تُعيدنا مباشرة إلى ما سبق أن ناقشناه في تحديد منزلة الكلي في علم الكلام (I.٤ و ٥): وإذن «فالمقدورية» تتعلق بالوجود العارض و «اللامقدورية» تتعلق بالذات بما هي هي. والذات بما هي هي، قبل إحداثها، معدومة. وهي مع ذلك هي هي، فهي إذن «شيء معدوم». وبهذا المعنى تكون الذات دالةً على القدرة وعلى حدودها. فالقادرية الإلهية تتعلق بإعطاء الوجود للذات المعدومة، لكنها لا تتعلق بكون الذات هي ما هي. وهذا «الكون – هي – ما – هي»، بخروجه عن القادرية، يمثّل حدّاً لا تستطيع الذات الإلهية جَعْله يكون غير ما هو: وهو عين المبدأ الاعترالي الذي بدونه لا نفهم أمرين:

* مبدأ تقدم العقل على الوحي، لكون الأشياء ذات طبائع يمكن للعقل إدراكُها، وليست مجرَّد توقيف ناتج عن إرادة تحكمية.
* مبدأ العدل أو كون الأشياء لها من ذاتها قيمها، وهو معنى التحسين والتقبيح العقليين.

وبيّنٌ أن الأول يحدد منزلة الكلي النظرية؛ ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمَي النظر الرئيسيَّيْن، أعني الرياضيات والمنطق. والثاني يحدد منزلة الكلي العملية؛ ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمَي العمل الرئيسيَّيْن، أعني السياسيات والتاريخ.

(٢) الشفاء، الإلهيات VI.١، ص ٢٦٢ – ٢٦٣: ليس لكون الشيء مسبوقاً بالعدم – وهو معنى إمكان الوجود – علة. وكونه مسبوقاً بالعدم إذا أضيف إليه يصبح إضافةً للعدم إلى الشيء: وتلك هي إذن «شيئية المعدوم»، بما هي دالة على منزلة الممكن بما هو غير ممتنع، قبل وجوده، ومن ثم فهو محتاج إلى علة توجده.

فما معنى الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية إذا قابلنا بينه وبين صفة هذا الوجود وهي أنه «بَعْدَ ما – لَمْ – يَكُنْ»؟ ألا يعني ذلك أن المقابلة بينهما مقابلةٌ بين الموجود الممكن بعد الحدوث، والمعدوم الممكن قبله؟ ألا يوازي ذلك المقابلة التالية الواردة في النص نفسه: ((وجود الماهية يتعلق بالغير من حيثُ هو وجودٌ لتلك الماهية، ولا من حيث هو «بَعْدَ ما لَمْ يَكُنْ»))؟ فهذه الحيثية الثانية، كون وجود الماهية «بَعْدَ ما لَمْ يَكُنْ» تُفيد أن الماهيةَ انتقلت من كونها معدومة إلى كونها موجودة، وأن كونَها معدومةً قبلَ حدوثها، مع كونها ذاتَ ذاتٍ، يعني أنها شَيْءٌ، رغم كونها معدومة.

وكل ذلك يفيد أنها ماهيةٌ أو ذاتٌ تقتضي طبيعتُها ألاّ يكون لها الوجود من ذاتها بل بغيرها. (**«فيكون لذلك الشيء وجود»، ولذلك الشيء «أنه لَمْ يَكُنْ». وليس له من الفاعل «أنَّهُ لَمْ يَكُنْ»، ولا «أنه كان بعد – ما – لم – يكن». وإنما له من الفاعل وجودُه. وإذن فإن كان «له – من – ذاته – اللاوجود»، لزم أن صار وجوده «بَعْدَ – ما – لَمْ – يَكُن»، فصار كائناً «بعد – ما – لم – يكن»**))[1]. وإذن فما للشيء من ذاته، وهو عينُ ذاته، هو اللاوجود، وكونه لا يوجد إلاّ بعد العدم، أو ذلك الأمر الذي لا دخل للفاعل المحدث له فيه، **تلك هي «الذات – العدم»، المتقدمة على الوجود، والشارطة لإمكان الإحداث. فهل يختلف هذا عن «شيئية المعدوم»؟**

فلو لم تكن صفة هذه «الذات – العدم»، أنها لا تكون إلاّ بعد العدم، لكانت واجبةَ الوجود، ولما احتجنا عندئذ إلى فعل الإحداث، وإلى جعله دائمَ المُصاحَبَةِ لهذه الذوات المحدَثة لئلا تنعدم بتوقف الإيجاد، أي فعل العلة الموجدة: «على أنك قد علمتَ أن الحدوث ليس معناه إلاّ وُجوداً «بعدَ – ما – لَمْ – يَكُنْ». فهناك وجودٌ. وهناك «كون – بعد – ما لم – يكن». وليس للعلة المحدثة تأثيرٌ وغناءٌ في «أنه – لم – يكن». بل إنما تأثيرها وغناؤها في «أن – منه – الوجود»[2]. أن «**الكون – بعد – ما – لم –**

(١) الشفاء، الإلهيات VI.١، ص ٢٦٠

(٢) الشفاء، الإلهيات VI.١، ص ٢٦٢

يكن» هو الماهيــة أو الـذات الـتي لها ذلـك مـن ذاتهـا، ولها مـن العلـة الوجـودُ العارضُ، والذي يكون شرطاً لازماً لنقلتها مــن «**شيئيتها المعدومـة**» إلى «**شيئيتها الموجودة**»، أو من الوجود الإلهي، إلى الوجود الطبيعي للأنواع.

وقد جمع ابن سينا بين ضربَي العـدم المتقـدم علـى الوجـود العـارض، المطلـق الذي يقابل بين **اللّيس والأيْس**، والعدم الإضافي الـذي يقـابل بـين **القـوة والفعـل**: «فإن للمعلول في نفسه أن يكونَ **ليْس**، ويكـون لـه عـن علّتـه أن يكـون **أيْس**. والذي يكون للشيء في نفسه أقدمُ عند الذهــن بـالذات لا بالزمـان، مـن الـذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول أيساً بعد **ليس** بَعْدِيَّةً بالذّاتِ.... ثم المحـدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد **ليس** مطلق، أو يكون وجوده بعـد **ليس** غير مطلـق، بـل بعـد عـدم مقـابل خـاص في مـادة موجودة على ما عرفتَ. فإن كان وجوده بعد **ليس** مطلقـاً، كـان صـدوره عـن العلة، ذلك الصدورَ، إبداعاً، ويكـون أفضـل أنحـاء إعطـاء الوجـود، لأن العـدم يكون قد مُنِع البتة، وسُلِّطَ عليه الوجود. ولـو **مُكِّنَ العـدم تمكينـاً فسـبق الوجـود، كان تكوينه ممتنعاً إلاّ عن مادة، وكان سلطان الإيجاد، أعني وجود الشـيء مـن الشـيء ضعيفاً قصيراً مستأنفاً**»[1].

وبذلك نكون قد عُدنا إلى المصدر الكلامي لهذه المنزلة السينوية، إذ قـد تبيَّـن أن الماهية التي يعرُض لها الوجود ولا يقوِّمها، هـي الـذات بمـا هـي ذات أو هـي «**المعدوم الشيء**»، والوجود العارض لها في حالتَيْ كونها عدماً ووجوداً، أي قبـل الإحداث وبعده، هو «**المعلومية**» التي تكون هذه الذوات بفضلها قابلة للنقلة مـن مجرد الإمكان، بما هي شيء معدوم، أو مجرد عدم الامتناع، إلى الحصول، بما هـو عارض لها عروضاً هو، في نفس الوقت، علمٌ إلهي، إذا نظرنا إليه من زاوية الإله، وحصولٌ وجودي إذا نظرنا إليه من زاوية «**الذات المعدومة الشيء**». **وفعل العلـم، بهذا المعنى، يتضمن مدلولَيْ كلمةِ وُجُود، أعني العلْمَ وثبوتَ المعلوم.**

(١) الشفاء، الإلهيات VI.٢، ص ٢٦٦ – ٢٦٧. وتعني الجملة التي سطرناها ما بيناه سابقاً (I.٤ و ٥): فكل ما يُعطى للشيء يُطرح من القادرية: من هنا كان سلطان الإيجاد، في الحالة الثانية، دونه في الحالة الأولى «ضعيفاً قصيراً، مستأنفاً».

وفعلاً فالموجود اسم مفعول من كلمة «وَجَدَ» التي تعني اللقاء بين الذات الواجدة أو العالمة والموضوع الموجود أو المعلوم. والعدم المتقدم أو الشيئية التي للمعدوم هي هذه المعلومية الممكنة، أو عدم الامتناع الممكن للمعلومية التي تصبح، إذا أضفناها إلى القادرية المطلقة التي للإله، عدم امتناع الحصول لكل ما له من ذاته هذه القابلية. فإذا كان كل ما يقبل العلم، بلا تَناقُض، غيرَ ممتنع الوجود، وكان صاحبُ هذا العلم قادراً على كل ما يقبل العلم بلا تناقض، صار لا فرق بين كون الشيء قابلاً للعلم، وبين كونه قابلاً للحصول، وذلك لأن العالمية والقادِرية كلتاهما أمرٌ واحدٌ في ذات الإله. فنكون بذلك قد عدنا إلى الحل الكلامي، وبصورة أدق إلى الحل الاعتزالي – البهشمي، كما رأينا (I.٤ و ٥).

وفعلاً فهذه الأمور التي هي «**ذوات معدومة**»، قبل وجودها، لا تقوم بمادة خارج العقل الإلهي، بخلاف الوجود بالقوة الأرسطي؛ ولا تقوم بذاتها، بخلاف الوجود المثالي الأفلاطوني. بل هي قائمة بالعناية الإلهية كإمكانات، أو كعدم امتناع مقدور عليه[1]، ومتقدمة تقدماً ذاتيّاً لا زمانيّاً على الوجود العارض لها بعد الإحداث: «فالحيوان مأخوذٌ بعوارضه هو الشيءُ الطبيعيٌّ. والمأخوذ بذاته، هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدمُ من الوجود الطبيعي تقدُّمَ البسيط على المركب. **وهو الذي وجودُه بأنه الوجودُ الإلهي، لأن سَبَبَ وجوده، بما هو حيوانٌ، عنايةُ الله تعالى.** أما كونُه مع مادة وعوارض – وهو الشخص –، وإن كان بعناية الله تعالى، فهو بحسب الطبيعة الجزئية»[2].

فما هي إذن طبيعة هذا الممكن بذاته، والذي له من ذاته كونُه لا يكون إلاّ بعد العدم؟ ما معنى أن هذا «**الكون – الذي – لا – يكون – إلاّ – بعد – العدم**» هو وجودٌ بالعناية الإلهية؟ **فهل يُعقل أن نجمع بين أسْمَى درجات الوجود، الوجود**

---

(١) ويحق لنا أن نستعمل هذه العبارة لأن ابن سينا قد استعمل مقابلها عندما تحدث عما هو «غير مقدور عليه» في هذه الذوات الممكنات، أعني كونها هي ما هي، وخاصة كونها لا تكون إلاّ بعد العدم، أي كونها ليست واحدة، أي كونها غير الذات الإلهية التي هي الوحيدة المتصفة بوجوب الوجود. راجع V.I وJ.I من الباب الأول.

(٢) الشفاء، الإلهيات، V.١، ص ٢٠٤ – ٢٠٥

بالعناية الإلهية، وصفة الإمكان والعدم السابق على الوجود العارض في الطبيعة؟ هل صار الوجود العارض في الطبيعة يوصف بالوجود والوجود في العناية الإلهية المتقدم عليه والشارط له يوصف بالعدم؟ هل أصبح المرور من الوجود المثالي إلى الوجود الحسي الطبيعي ارتفاعاً في الرتبة الوجودية بعد أن كان عند أفلاطون انحطاطاً؟

وبيِّنٌ أن الوجود الطبيعي أو العالَمي الذي لهذه الذوات الممكنة القائمة بالعناية الإلهية، لا يعني أنها، بعد الحدوث، تصير في غِنىً عن العناية الإلهية التي تمدها بالقيام. وإذن فالقيام بالعناية، قبل الحدوث وبعده، هو هو؛ وهو غير الوجود العارض، وهو كذلك غير عدم الماهيات الذاتي. فكيف يمكن أن نحدد طبيعة هذا القيام بالعناية بما هو علم، وقدرة، وإرادة إلهية شارطة لقيام الأشياء، سواء قبل وجودها الطبيعي، أو خلاله؟ لعل المقارنة مع أصناف الوجود الأربعة التي حددناها للكلي في المراحل السابقة ستساعد على فهم هذه المنزلة السينوية: **الوجود المثالي الموجب (أفلاطون)، والوجود المثالي المسلوب (الاعتزال)، والوجود بالقوة الموجب (أرسطو)، والوجود بالقوة المسلوب (الأشعرية)**[1].

---

(١) ميَّز ابن سينا بين هذا الضرب من الوجود بالعناية الإلهية الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشخصية، رغم لزوم أحدهما له في الوجود، عن الكلي بالمعنى الطبيعي – أي النوع المصحوب باللواحق العرضية للوجود اللازم له في الطبيعة –، وعن الكلي بالمعنى الذهني الذي عرَّفه بكونه «هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين». (الشفاء، الإلهيات، ١.٧. ص ١٩٦). وهو كذلك الكلي الذي يكون من جنس كلية الحيوان بشرط لا شيء آخر والذي وجوده في الذهن فقط (١.٧. ص ٢٠٤).

فأصبح للكلي معان ثلاثة:

(١) * الكلي بشرط شيء آخر: الكلي الطبيعي.

(٢) * الكلي بشرط لا شيء آخر: الكلي الذهني «ويجب أن يكون الكلي المستعمل في المنطق وما أشبهه هو هذا أي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين».

(٣) * الكلي – أو الوجود بالعناية الإلهية – الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشخصية من حيث هو هو، وإن كانت الكلية تعرض له وهو: الكلي لا بشرط شيء آخر. وهذا هو الذي يوجَد في الأعيان، حتى وإن قارنته من خارج آلاف الشروط: «وأما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء آخر وإن كان من ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقاً، بل هو الذي في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجودة في الأعيان. وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال،=

فقد اتضح أن منزلةَ الكلـي المشـائية ومنزلتَـه الاعتزاليـة وطيدتـا الصلـة، وأن منزلةَ الكلي الصفوية ومنزلتَه الأشعرية وطيدتـا الصلـة كذلـك (II.١-٤). و لم

- فهو في حدّ وحدته التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان محرد بلا شـرط آخـر، وإن كـانت تلـك الوحدة زائدة على حيوانيته. ولكنها غير اللواحـق الأحرى» (الإلهيـات، V.١. ص ٢٠٤). وعبـارة «من حارج» لا يقصد بها من حارج الدهن، بل يقصد بها من حـارج تلـك الـذات، أي إن اللـوارم العرضية وغيرها من اللواحق، لما كانت ليست من المقومـات، فإنهـا تكـون في علاقتهـا بهـذه الـدات طارئة عليها من خارج. فتصبح بذلك الذوات - الحيوانية، الإنسانية إلخ... بُؤَراً لها داخل هو هي بما هي هي، مؤلفة من مقوماتها، أو من مقومات ماهيتها التي لا دخل للوارم والأعـراض اللاحقـة فيهـا. ولها خارح هو شرط تعلق هذه اللوارم والأعراض بها. واللقاء بين الخارج والداخل يكون طبعـاً بعـد الإحداث. ولكـن أليـس لهـذه الـذوات بعضهـا مـع البعـض تعلقـات بدونهـا لا يكـون الحمـل ممكنـاً (أفلاطون السوفسطائي) أم أن هذه الدوات ذرّات وحوديـة هـي الماهيـات في القيـام بالعناية الإلهيـة؟ ولكن ما معنى كونها عُدوماً؟ حسب ما يتبين من جمع هذا المعنى للوحود بالعناية والعدم، أو خاصية الكون بعد العدم، عند التأييس، يجعل هذه الماهيات أو الذوات التي هي ذوات بلا شرط شـيء آخـر، أو أعيان، غير العدم الدي هو خاصية كونها معلولة الوحود بالغير، أو كونها غير واحبة بالذات، بـل هو الوجوب بالغير أي بالواحب، وهو المفهوم المتناقض الذي يرفضه ابن رشد. فيصبح مفهوم العنايـة الإلهية الذي به تقوم الموجودات التي ليس لها مـن ذاتهـا الوجـود هـو إيجـابُ **«مـا - لا - توجبـه - ذاته»**. ويكون العدم مقصوراً على كونه غير الوجود الواحب، أي غير الإله، رغم أنـه لا قيـام لـه إلاّ بالقيومية الإلهية ولهذه العلة، كان التعليل الإيجادي مصاحباً للموجود ما ظـل موحـوداً، عينـاً كـان أو نوعاً. ولو رجعنا في ذلك إلى **مشكاة الأنوار**، لاتضح لنا مدلول هذا التلازم بين الوحود والعدم، بـل حتى التسمية فإنها تصبح واضحة، فما أطلق عليه ابن سينا اسم الوحود بالعناية الإلهية، سمـاه الغـزالي «وجه الشيء إلى ربه». وما سماه ابن سينا صفة الذات غير الواجبة أو صفة الكون بعد العـدم، أطلـق عليه الغزالي «وجه الشيء لذاته». وما كان التعليل الوجودي لغير الواجب ملازماً له ما ظل موجـوداً (وهو معنى الخلق المستمر)، لو لم يكن العدم الذاتي كذلك ملازماً له، ما ظلّ موجوداً. والعدم الملازم هو «الوجه إلى الذات»، والوحود الملازم هو «الوجه إلى الرب» بلغة الصوفية. فلا عجب عندئذ، إذا وجدنا أن عنوان هذا الفصل هو في **«حل ما يُتَشكك به على ما يذهب إليه أهل الحـق من أن كـل علة هي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعليـة» (الإلهيـات VI.٢. ص ٢٦٤). فـأهل الحق** هو من أسماء العَلَم التي تُطلق على المتصوفة. ولا عجب كذلك إذا أصبحت الماهيـات، هـي بدورهـا، مختلفات بالتدرج من الوجوب إلى الإمكان، إذا تعلق الشأن بعلاقة العلّية في إيجاد الواحـب للممكـن: «فإذا كان ما يُفيده الفـاعل هـو نفسَ الوجـود والحقيقـة، فحينئـذ يكـون المفيـدُ أولى مما يفيـده مـن المستفيد» (VI.٣. ص ٢٦٨) «.... إذ هو بيّن أنه لا يمكن أن يساوي المعلول العلة، إذا كان المعنـى الذي تُعطيه العلةُ للمعلول نفس الوجود. فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أوْلى بالوجود مـن الشيء» (VI.٣. ص ٢٧٠). وإذن فالوجود بالعناية عدم من حيث وجهه لذاته، ووجود مـن حيـث وجهه لربه. وهو، بهذا الوجه، من الحضرة الإلهية، بالمعنى الصوفي للكلمة.

يبق إلاّ أن نتبيّن التلاقي الحاصل بين هذه المنازل والمؤدي إلى ضرورة الانفجار. فإذا كانت الذواتُ الممكنة، بما هي **«معدومات أشياء»** أو **«مثل سوالب»**، حطّاً من منزلة المثل الموجبة (حاجتها إلى ما تقوم به)، إلى ما دون منزلة المثيل، حيث تصبح ذوات حاصلةً بما هي موجوداتٌ أشياءُ (إذ ينضاف الوجود الطبيعي للوجود بالعناية الإلهية الذي لو توقّف، بعد الإحداث، لانعدم المحدَث)، فهل يعني ذلك أن الذوات أو **الماهيات الممكنة هي الوجود بالقوة، وأن الحصول هو الوجود بالفعل**؟ أم أن هذا الحطّ لم ينزل إلى حدود جعل الذوات مُستمدَّةً قِوامَها من المادة المنفعلة، بل من الصورة الفاعلة؟ وبذلك يصبح ما به القِوام أو الشيءُ الحاملُ ذاتاً فاعلةً، وليس موضوعاً منفعلاً. وهذه **الذات التي لها خاصيةُ الصورة الفاعلة، بما هي حاملةٌ للذوات الممكنة، أو بما هي العنايةُ مصدرُ القوام، صارت عالَم مُثُل «ديناميكيّاً»، أو ذاتاً كل ما عداه ليس إلاّ تحققاً لما يقوم بذاتها (الفارابي)، أو بعنايتها (ابن سينا).**

فينتج عن ذلك:

١) أن الأمر الذي يؤدي وظيفة عالم المثل الأفلاطوني صار الذات الإلهية بما هي فاعلية تقوم الممكنات بعنايتها حال عدمها وحال وجودها، لكون ماهياتها لا تتضمن بالذات وجوب الوجود. وإذن فليس الوجود العالمي (أو الطبيعي بلغة ابن سينا) حاصلاً عن إفاضة صورة على مادة متقدمة. بل هو **تأييسٌ بعد لَيْسَ، يبقى الأيسُ** فيه، دائماً، العنايةَ الإلهيةَ، **والليسُ** هو مغايرةُ الماهياتِ للوجودِ الساري فيها؛ وليس هو كذلك إفاضة وجود على صور متقدمة، إنما هو تعيّن ذاتي لما في ذات الله أو لما هو بعنايته، بحكم إيجاب الواجب للممكن أو لغير الممتنع.

وإذن فهذه الذوات الممكنات أو التي ليس لها من ذاتها الوجوب، ليست، بما هي معقولات إلهية، أموراً خارجةً ينفعل بها العلم الإلهي، بل هي أفعالُه الممكنةُ، أو غيرُ الممتنعة، بما هي مصاحبة لمفعولاتها مصاحبةً دائمةً، ما ظلت موجودةً مع عدم العكس: «فإذا ظهر أن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية، لا من

حيث هو «**بَعْدَ - ما - لَمْ - يكن**»، أي من حيث كونه ذا طبيعة تقتضي أن يكون ممكنَ الوجود لا واجبَهُ، فذلك الوجود، من هذه الجهة، معلولٌ ما دامَ مَوجوداً»[1]. **والوجود بالعناية الإلهية للذوات الماهيات الممكنات، بما هو علمٌ إلهيٌّ متقدِّمٌ على وجودها الذي يعرض لها، بعد الإحداث، وباقٍ ملازماً لها ما ظلت موجودةً، هو الذي يُصبح موضوعاً للعلم اللاحق، علم الإنسان. وبفضله يصيرُ هذا الوجود وجوداً تَعْرُضُ له الكليةُ الذهنيةُ.**

وعندئذ يكون الإله الذاتَ التي تقوم بها ذوات الأشياء، بما هي ذواتٌ ليس لها من ذاتها القِوام، أو هي القيامُ في كل الأشياء، قبل وجودها، وخلاله، وبعده، إن كان وجودُها زمانياً، وقبله ومعه بالذات. فيكون الوجود العالمي، من ثمَّ، تجلياً للذات الإلهية أو هو - على الأقل - تجلٍّ لصفة العناية التي تمده بالقيام أو بالوجوب بالغير. **وإذن ليس القَوِيُّ موضوعاً منفعلاً، بل هو ذاتٌ فاعلةٌ**. وبذلك يقترب ابن سينا من الاعتزال، ومن الأفلاطونية، بشرط تحوّل عالم المثل من «**عالم - جواهر - ساكنة**» إلى «**ذات - عالَم - فاعلة**» أو، بصورة أدق، ذاتٍ فعلُها التَّجَوهُرُ الذاتيُّ في الوجود العالمي، الذي يصيِّره إلهياً ببعده الذاتي الفاعل، وعالمياً ببعده الموضوعي المنفعل: **وذلك ما يؤول في الأخير إلى نظرية وحدة الوجود.**

٢) **أما التصور الصفوي المرتبط بالتصور الأشعري**، فقد عكس الأمر نافياً بأن يكون للذوات أو للماهيات شيئيةٌ قبل الوجود، ومؤكداً الصفات الموجبة للذات الإلهية. مما يُفيد بأن الذوات التي ستحصل لا يُنسب إليها حتى هذه الماهيات السوالب. بل هي عديمة القيام الذاتي، لا في موضوع مادي، ولا في الذات الإلهية، قبل حصولها. وهي، عند الحصول، ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كل ما لها هو من الذات الإلهية التي تُعطيها مقوِّمات الماهية والوجود: **إذ لا فرق بينهما.**

(١) الشفاء، الإلهيات ١.VI. ص ٢٦٣

ولا يمكن أن نفهمَ قابليةَ الجمع بين الحلَّيْـن المشـائي والصفـوي، وأساسـيْهما الاعتزالي والأشعري، إلاّ إذا وضعنا مفهوماً وسيطاً بين «شيئية المعدوم»، بما هـي الذات الممكنة أو الماهية غير الواجبة، وغير الممتنعـة بذاتهـا، «وتَشْـيِء المعـدوم»، جمعاً «للتعيُّن» غير الفاعل في الذات الإلهية، «والتعيـين» الـذي لا ينفـي المعقوليـة ليعوِّضها بالتحكم الإلهي.

وهذا المفهوم الوسيط هو الممكن الخاضع لمبـدأ العـدل، أو لمبـدأ المناسـبة بينـه وبـين الواجب. فالواجب الوجود، أو الإله – بما هو ذات فاعلة للوجود في الممكـن الوجـود أي في كل ما عدا واجب الوجود – لا يفعل إلاّ ما يناسب ذاتَه، أعني الوجـود الممكـن الذي لا يتناقض مع ذاته، والذي لا تتناقض مكوناته فيما بينها. إنــه إذن مبـدأ المناسـبة مع واجب الوجود، ومبدأ المناسبة بين جميع الممكنات فيما بينهما حتى يتألف منها عالم. فالشيء الوحيد الذي لا ينسبه ابن سينا إلى العلـة الفاعلـة للوجـود، هـو كـون الوجود المفعول ذا صفـة تجعلـه لا يكـون إلاّ بعـد العـدم، أي إنـه لـيس واجـب الوجود، أي كونه غير الإله. **وإذا كان ما فيه مغاير للإله هـو عـدم امتناعـه، فذلـك يعني أن الماهيةَ نفسَها، بما هي ليست فقط الممكن غير الممتنع، بل الممكن العين المحدَّدة من حيث المقومات، تُنسب إلى الإله، إذ إن عدمَ الامتناع وعدمَ الوجـوب خاصيتـان لا تكفيان لتعيين الممكن الذي يحصل. فكون الممكن الذي يحصل غيرَ ممتنـع وغـيرَ واجـب ليس كافياً لئلا يكون محتاجاً إلاّ إلى الإيجاد لكي يحصل، بل لا بدّ من أن يُصـاحب هـذا الإيجادَ تَحَدُّدُ ما يتعلق به الإيجاد، أي الذات.**

وإذا لم تكن هذه الذات المحدّدة، الشارطة لحصول ما لـيس بواجـب واجبـةً، فلا بدّ أن تكون مُبْدَعَةً، وإلاّ فبمجرد تحددها تكون قد حصلت، وهـي مـن ثـم واجبةً. **فكون الذات ذاتاً لا يمكن أن يُقتصر فيه على مجرد السـلب الـذي يكـون ذاتاً بدون الوجود، بل إن كون الذات ذاتاً وجودٌ:** فإمـا أن الإيجـاد يتعلـق أيضـاً بذاتيـة الذات، بالإضافة إلى وجودها، وإمّا أنه لا يتعلق بأيٍّ منهما. والحل الذي اختاره ابن سينا يُصبح مفهوماً، إذا ميزنا **عدم الوجوب** المخصّص للماهيات الممكنة عـن **عدم الوجود** المنسوب إلى المعدومات الأشياء بالمعنى الاعـتزالي، فأبرزنـا الإضافـة

التي أزالت عنه التناقض، فمكّنتْ من تجاوز الخلاف الاعتزالي الأشعري، إذ الماهياتُ غيرُ الواجبة قابلةٌ للتصوُّر، وهي محدثَةٌ، بما هي تحدّدٌ معيَّنٌ لا يمكن أن يكون مجرَّدَ سَلْبٍ، خلافاً «للمعدوم الشيء» إذا أعطينا للكلمتين مدلولَهما المطلق، لتنافي وجود الثاني، وعدم الأول. **وبذلك لا يكون فعل الإيجاد متعلّقاً بالوجود بما هو عرض لازم يلحق الماهية، بل بالماهية نفسها، بما هي تحدد موجبٌ، من صفاتُه أنّه ليس واجباً بذاته، وغيرُ غَنِيٍّ عن العلة. وهذا هو شرط التجلي الإلهي، إذ بدونه يكون كل شيء مثله واجبَ الوجود، فتزول المغايرة، ويُصبح الوجودُ غيرَ مشهودٍ؛ أمّا بفضل ذلك، فإن وحدةَ الوجود، مع تعدُّد الماهيات، تطابقُ وحدة الشهود، إذ تبقى وحدة الوجود رغم انقداده إلى شاهد ومشهود.**

ويقتضي هذا التوفيق بين الحلين الفلسفيين والحلين الكلاميين في نسق ابن سينا، أمريْن:

(١) الأول: أن تكون الذوات بما هي ماهيات لا تتصف بذاتها لا بالوجود ولا بالعدم، لأنها المقدورُ المعيَّن، بما هو غيرُ ممتنع لذاته، وقابلٌ للحصول بحكم ذلك التعيُّن الماهوي الذي صار له بفعل الخلق المطلق إبداعاً للذات ولوجودها بالعناية الإلهية، من دون الأعراض واللوازم الطبيعية أو معها.

(٢) الثاني: أن تكون الذوات الممكنة، بما هي ماهيات، عرَضَ لها الوجودُ الطبيعي الذي لا يُغني عن الوجود بالعناية الإلهية (المراد من المقدور)، **مما يصيِّرها واجبةَ الوجود بالغير.**

ومعنى ذلك أن جميع الموجودات، من حيث هي موجودات عالية، ممكنةٌ من حيث كونُها ما هي أولاً، ومن حيث وجودُها ثانياً، ومن حيث عدمُ كونِها غيرَ ما هي ثالثاً، ومن حيث عدمُ عدمِ وجودِها رابعاً، وذلك بالمقارنة مع موجودٍ واجبٍ يمتنع تصوّرُه على غير ما هو عليه، أو تصوّرُه غيرَ قديم.

فإذا صحّ تأويلنا هذا لمنزلة الكلي السينوية، فإن أدنى فاعلية غير الفاعلية الإلهية ستكون مزاحمةً لها، وستكون العلاقةُ بين الذاتَيْن الإلهية والإنسانية علاقةَ

تَمانُع أو تَزاحُم، إذا لم يُصاحب ذلك نوعٌ من تحديد المجال الخاص بكل منهما: **فاعليةٌ إلهيةٌ مقوِّمَةٌ للموجودات، وفاعليةٌ إنسانيةٌ مقوّمةٌ لعلمها. وكلتاهما تنتسب إلى اللامتناهي الروحي الذي تخلو منه التعيّنات الطبيعية لمفعولاتهما. وذلك هو معنى القوة بالنسبة إليهما جميعاً، قوة العناية أو العلم المبدع الإلهيين، وقوة العلم الإنساني الذي يتضاعف في «شهود شهوده إلى ما لا نهاية»، وهو كلي بالإضافة إلى جزئياته الخارجية، ولكنه جزئي باعتباره أحدَ الموجودات، حتى وإن كان ذهنياً**[1] «ولأن في قوة النفس أن تعقل وتعقل أنها عقلت، وتعقل أنّها عقلت أنها عقلت، وأن تركب إضافات في إضافات، وتجعل للشيء الواحد أحوالاً مختلفة من المناسبات إلى غير النهاية بالقوة، فيجب أن لا يكون لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوفٌ، ويلزم أن تذهبَ إلى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا بالفعل[2] »[3].

إن العلوم، بما هي موجودةٌ، جزئياتٌ، وبما هي علوم لمعلوماتها كليات، مما يجعل

---

(١) ابن سينا، الإلهيات ١.٧. ص ٢٠٩: «وإنما تعرض الكليةُ لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني [إحالة إلى كتاب النفس]. فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذي هو كلي. وكلّيته لا لأجل أنه في النفس، بل لأجل أنه مَقيس إلى أعيان كثيرة موجودةٍ أو متوهَّمَةٍ، حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث إن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية، فهي أحدُ أشخاص العلوم أو التصورات؛ وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً، فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليّاً وجزئيّاً. فمن حيث إن هذه الصورة صورةٌ ما في نفس ما من صور النفس، فهي جزئية؛ ومن حيث إنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التي بينا فيما مضى (١.٧. ص ١٩٥) فهي كلية».

وإذن فهذه الصور الذهنية بما هي أحد أشخاص العلوم، وكموجود جزئي لها هي بدورها كلي تكون جزئيات «ما صدقه» الصورَ التي في النفوس الأخرى. فيوجد إذن الكلي بالإضافة إلى الأعيان الخارجية، والكلي بالإضافة إلى الأعيان الذهنية.

وهذا النوع الثاني من الكلي، بما هو صورة لصور الأعيان الحالة في الأذهان، هو بدوره صورةٌ – عينٌ قابل لأن يكون موضوع تصور، وذلك إلى ما لا نهاية له.

وهذا اللاتناهي العلمي بالقوة مماثل للعلم الإلهي أو العناية المحدثة للموجودات بفارق كون العناية بالفعل دائماً.

(٢) ويضرب ابن سينا أمثلة لذلك مستمدة من الرياضيات هي مثال الجذور الصم وإضافات الأعداد، ومزاوجة عدد بما لا نهاية له من الأعداد، والمتواليات العددية بحسب نسبة معينة (Raison) إلخ، ليبيّن معنى اللاتناهي بالقوة الذي يتصف به العلم الإنساني وقوته على معاودة نفسه وتجاوزها موضوعاً له ليكون دائماً وراءها، وهو نفس مثال الفارابي (١.II و ٢).

(٣) الشفاء، الإلهيات ١.٧. ص ٢١٠

النفس محل الكليات الأعيان العلمية كما كانت العناية الإلهية محل الكليات الأعيان الوجودية. والفرق أن هذه مقوِّمة للأعيان الوجودية، وتلك مقومة للأعيان العلمية فقط، بفضل قوامها المستمد من العناية الإلهية التي تقومها بما هي إحدى الذوات الموجودة.

وهكذا تتولد الفاعلية الذاتية المطلقة والفاعلية الذاتية النسبية، والأولى إلهية، والثانية إنسانية. وكلتاهما تمثلان نموذجاً ومصدراً لموضوعها، الأولى للموجودات، والثانية للمعلومات.

(١) **فاعلية الذات الإلهية،** بما هي الذات المبدِعة إبداعاً مستمرّاً، أو بما هي عناية حافظة للموجودات العالَمية حتى عندما تكون ذاتَ وجودٍ طبيعي بما في ذلك الذات الإنسانية وتصوراتها.

(٢) **فاعلية الذات الإنسانية،** بما هي الذات المبدعة للصور الحالة في الذهن - وهي ضرب من الموجودات - إبداعاً مستمرّاً، أو بما هي عناية حافظة للموجودات الذهنية العالَمية، ويكتنفها كذلك أعراض طبيعية هي أعراض النفس العالِمة. **لكن هذا الحفظ مستندٌ إلى الحفظ الأول: لكون لنفس محفوظة بالعناية الإلهية ومعها علومها.**

(٣) **قيام الموجودات العالمية** الذي يُوجد مع العناية ويُفقد بفقدانها، سواء تعلق الشأن بالأعيان الطبيعية، أو بالأعيان العلمية في الذهن.

(٤) **اللاتناهي بالفعل للفعل** الحافظ الأول، واللاتناهي **بالقوة** للفعل الحافظ الثاني. والأول هو العناية الموجدة أو إفادة الوجود، وهو لا تناهٍ بالفعل ومطلق، لأنه إيجاب للممكن بشِبْهِ ضَخٍّ للوجود في عدمه. أما الثاني فهو بالقوة وغير مطلق، لأنه شُهودٌ معرفي للوجود. **وهو ليس له من الوجود إلاّ شهود الوجود: ذلك هو العقل الإنساني.**

ولو كانت الذوات المعدومة المتقدمة، بما هي إمكان الذوات الموجودة بعد حصولها، ذات قيامٍ ذاتي لاستغنت عن العلة بعد الإحداث: حاجتها المستمرة

إلى العناية هي الخلق المستمر. ولذلك فهي غير القيام بالمادة الأرسطي، أو الوجود بالقوة، وغير القيام بالذات المثالي الأفلاطوني، أعني أنها غير منزلتي الكلي الواقعيتَّيْن، في حدّي الأفلاطونية المحدثة.

وإذ قد احتاجت هذه الذوات إلى العناية الإلهية تقوم بها وتوجدها، وإلى الذات الإنسانية تعلمها (الأولى تعلمها فتُوجدها، حيث يكون العلم إيجاداً، والثانية تَجِدُها فتَعْلَمُها، حيث يكون الوِجْدان علماً) فإن مسألة الكلي أصبحت مسألةَ العلاقة بين الذاتين الإلهية والإنسانية. ولم تبق مسألة علاقة بين الجواهر الواقعية والذات الإنسانية: الذات الإلهية، بما هي مصدرُ عناية للقيام الوجودي الذي للماهيات، والذات الإنسانية بما هي مصدر عناية للقيام الوجداني الذي لها. العلاقة إذن بين علمين مُوجِدٌ، وواجد والجامع بين الإيجاد الإلهي والوجدان الإنساني هو التجلي من الأول، والشهود من الثاني.

فهل الإنسان نسخة من الإله؟ أيُّهما المشبَّه بالآخر الإنسان بالإله، أم الإله بالإنسان؟ ذلك أنهما كلاهما فاعلان للكلي لا منفعلان به. **فهل انتقلنا من الواقعية المطلقة (ببعديها المثالي والمادي عند أفلاطون وأرسطو) إلى اللاواقعية المطلقة (ببعديها السالب للمثالي الأفلاطوني، إذ تصبح المثل هي بدورها حادثة؛ والسالب للمادي الأرسطي، إذ تصبح المواد هي بدورها مُحْدَثة)؟ ذلك هو مدار الصراع في العهد الثاني الذي أعدَّ إليه ابن سينا والغزالي في تأليفَيْها اللذين بلغا نهاية الوصل للمابعد العقلي والنقلي، وفتحا بداية الفصل، فكانا لحظة الانفجار الفلسفي والديني في الفكر العربي: أعني الانفجار المولِّدَ للصفوية الثانية أو الإشراق، والمشائيةِ الثانيةِ أو الرشديةِ، والتصوفِ الثاني أو الأكبريةِ (خاصةً) والكلام الثاني (أو الرازويةِ خاصةً). وقد تعين هذا الانفجار في الصدام بين جديلتَيْ عهد الفصل، أعني جديلة الإشراق وتقازيح التصوف، وجديلة الرشدية وتقازيح الكلام، اللتين تقابلتا تقابُلَ الذاتية المتعالية المطلقة ذات الحَدَّين الإلهي والإنساني، والموضوعية المتعالية المطلقة ذات الحَدَّين الجوهر المعلوم والجوهر العالم. فكانت الجديلة الأولى جديلة وحدة الوجود، والجديلة الثانية جديلة وحدة الشهود.**

وبذلك لا يكون السعي لإحياء المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلي، من خلال ردّ السهروردي، وردّ ابن رشد على المنزلة السينوية، سعياً إلى إعادة وضعية المقابلة بينهما، في شكلها الذي كان لها بينهما، بل في شكل جديد هو **شكل المقابلة بين الذات التي تَتَجَوْهَر تجوهر تَجَلٍّ في العالم وجوداً، وفي الإنسان وِجْداناً أي «وجوداً – علماً» هو طبيعة الذات الإنسانية (الإشراقية والتصوف الثاني)؛ والجوهر الذي يَتَذوَّتُ[1] تَذَوُّتَ تَفَعُّلٍ في الإله وجوداً، وفي الإنسان وِجْداناً أي «وجوداً – علماً» هو الذات الإنسانية (الرشدية والكلام الثاني)؛ وذلك في محاولة لتجاوز التقاطُب الثابت في الأفلاطونية (بين المثال والممثول) والتقاطب الثابت في الأرسطية (بين الفعل المطلق اللامبالي والعالم). لذلك صار المسعى ذو الميل الأفلاطوني (الإشراق والتصوف) يدور حول نظرية وحدة الوجود، بما هو ذات تتجلى تَجَلِّيَ تَمَوْضُعٍ بالأشكال التي سندرسها في الفصل الأخير من هذا الباب؛ وصار المسعى ذو الميل الأرسطي (الرشدية والكلام) يدور حول نظرية وحدة الشهود، بما هو موضوعٌ يَتَجَلَّى تَجَلِّيَ تَذَوُّتٍ بالأشكال التي سندرسها في الفصل نفسه.**

لقد أدخل الانفجارُ إذن الحركيةَ على المقابلات الثابتة في الأفلاطونية (المثال، الممثول، المثيل)، والأرسطية (العقول، السماء، الطبيعة)، في مفهوم واحد هو وحدة الوجود بما هو ذاتٌ تَتَمَوْضَعُ أو وحدته بما هو موضوعٌ يَتَذَوَّتُ، فأصبح مدار التفلسف، في التصوف والإشراق، حول هذا التجلي – التعيّن في الوجود العالمي والوجود الإنساني، بما هو تحقق وإدراك، كما أصبح مداره، في الكلام والرشدية، حول هذا التجلي – التعيّن في الوجود الإلهي والوجود الإنساني، بما هو تحقق وإدراك. فاشترك الموقفان في الغاية وتقابلا في البداية:

---

(١) لقد استعملنا مصطلح التذوت اشتقاقاً من «ذات» ولم نعلّل هذا الاستعمال إلى حدّ الآن، وذلك لأن المصطلح ليس من إحداثنا بل هو من إحداث أبي مطيع مكحول النسفي في كتابه «الرد على أهل البدع والأهواء الضالة المضلة» باب الوهمية ص ٧٣ نهايتها ص ٩١ من تحقيق Marie BERNARD حيث جاء: «وقالت الجماعة محال أن يكون شيئاً إلا له ذات، وما لا ذات له لا شيء له. فإن الله لا يثيب ولا يعاقب بغير شيء بل الحسنات كلها مُذَوَّتٌ بتذوُّتِ الْمُذَوِّتِ، وكذلك كلام الخلق مذوت. فمن زعمَ أن كلام الخلق ليس مذوت ولا كلام الخالق فقد مثلَها وشبهها فهذا ضلالة وبدعة. وليس كما قال بل كلام الله مذوت لأنه مخلوق...» ونحن قد استعملنا ذات بمعنى ما يقابل الموضوع، مع الاستناد إلى هذا الاشتقاق Annales Islamologiques t: XVI, 1980 pp. 39 - 126

الأول يذهب من الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية، بعد العالم؛

والثاني يذهب من العالم إلى الذات الإنسانية، بعد الإله.

فتحددت، بدقة، «المنزلة – البرزخ» للعلم الأسمى، أعني علم نفس المعرفة الإنسانية التي صارت نموذجَ الإيجاد والإدراك، بعد أن كانت نموذج الوجود والمدرَك. وفي الحالتين صارت الفعالية الذاتية، للذات الْمُتَوضعة، أو للموضوع الْمُتَذَوِّت، جوهرَ الإشكالات الفلسفية، وهو ما أعد لتجاوز الأفلاطونية المحدثة وللقطع معها قطعاً يؤذن بعهدٍ جديدٍ أقبل عليه العقل الإنساني خلال نضوج المرحلة العربية منه.

* * *

الفصل الثالث

منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين مخمس الإشراق والتصوف ومخمس الرشدية والكلام

شرحنا سبب الربط بين التصوف الثاني والإشراق، عندما حلّلنا معنى النقلة من الوصل إلى الفصل، في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين. ونحدّد الآن مضمون المنزلة التي ينسبانها إلى الكلي. فهذه المنزلة متعددة، رغم وحدتها. إنها تمثل تقازيح قوس شديدة الشبه بمثيلتها التي أفرزت، عند اليونان، الحل الأفلاطوني، بما هو تأليف لمكونات تذهب من السيلان الأبدي الهرقليطي إلى الواحد الصمد البارمينيدي، بتوسط الكثرة المادية الديموقريطية، وكثرة العناصر العقلية الأفلاطونية[1].

---

(١) ولعل أفضل عرض توضيحي لهذه العلاقات بين المذاهب التي أعدت للأفلاطونية هو عرض أرسطو في الفصل السادس من مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا. ويمكن الرجوع كذلك إلى بول تانوي، مثلاً Paul TANNERY; Pour l'histoire de la science *hellène* Gauthier - Villars, Paris, 2è ed. 1930 لتحديد طبيعة العلاقة بين المذاهب المتقدمة على نسقي الفلسفة اليونانية الأساسيَّيْن، أعني الأفلاطونية والأرسطية اللتين مثلتا «الغاية – الحد» في الأفلاطونية المحدثة العربية كما كانتا دائماً في مثيلاتها الهلنستية واللاتينية وحتى الجرمانية.

ورغم أن ابن تيمية، في سعيه إلى تيسير الرد على ابن عربي، قد أرجع التصوف الثاني كله إلى مذهب واحد يمثله، حسب رأيه، أحذقهم وأكثرهم جرأة، أعني التلمساني(١)، فإن مكونات المذاهب الصوفية، لا يمكن أن تُردَّ إلى الوحدة المستثنية للتعدد باعتباره فاقداً للدلالة والمعنى(٢) بل إن جميع مكوناتها مفيدة، في تحديد منزلة الكلي الجامعة بين هذه المذاهب التي يمكن، كما سنرى، اعتبارها توابع للإشراق أو مصادر له(٣).

إن مفهوم وحدة الوجود الصوفية لا يجب أن يُخفي عنّا خاصيات المنظومة الفلسفية العميقة التي تستند إليها النظريات الصوفية التي تحدد منزلة الكلي تحديداً يسلك سبيل تخليص المنزلة الأفلاطونية من تأثير المنزلة الأرسطية في الأفلاطونية المحدثة العربية، وسبيل تخليص المنزلة الإنجيلية من المنزلة التوراتية في الحنيفية المحدثة، ومن ثم تحديداً يسلك سبيل توحيد الفلسفة والدين توحيداً مطلقاً، يَعْتبر ما يختلفان به ثانويّاً في كليهما، لكون البعد الأفلاطوني من

---

(١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٣: «ولهذا فإن كل من كان منهم أعرف بباطن المذهب وحقيقته، كان أعظم كفراً وفسقاً كالتلمساني. فإنه كان أعرف هؤلاء بهذا المذهب وأخبرهم بحقيقته... وكذلك ابن سبعين كان من أئمة هؤلاء». وكذلك ص ٤٨ من المرجع نفسه: «ولهذا كان التلمساني أحذق منهما (من ابن عربي والقونوي)، فلم يثبت شيئاً وراء الوجود».

(٢) وفعلاً فقد صنف ابن خلدون المدارس الصوفية، في كتابه شفاء السائل لتهذيب المسائل بطريقتين كلتاهما تحافظ على تعدد التصوف. والأولى تصفه بحسب درجات المجاهدة (الفصل الثاني، نظرية المجاهدات الثلاث). والثانية تصف المذاهب الصوفية التي نشأت في الدرجة الأخيرة، درجة الكشف. فميز بين مذهبين أساسيين هما اللذان اعتبرناهما صنفي التصنيف الذي سنعتمده في دراستنا بعد إبراز تفرع كل منهما إلى فرعين: «رأي أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات، ثم رأي أصحاب الوحدة؛ وهو رأي أعرس من الأول في مفهومه وتعقله» ص ٥١ - ٥٢. وهذا التصنيف يوافق كذلك تصنيف المقدمة، فصل التصوف من الباب السادس.

(٣) وطبعاً فالشأن لا يتعلق بالتوالي في الزمان أو بالمدارس بمعناها الاصطلاحي، بل بالمعنى الذي يعنيه السهروردي عندما يقابل بين التجربة بالمعنى الذي لها في علوم الطبيعة العقلية، والتجربة بالمعنى الذي لها في علوم ما وراء الطبيعة الصوفية: «وكما أنا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوماً صحيحة - كالهيئة وغيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها». حكمة الإشراق ص ١٣. وبهذا المعنى فإن جميع المذاهب الصوفية تعود إلى الإشراق أو هو يعود إليها إذا اعتبرناه صياغتها الفلسفية.

الأفلاطونية المحدثة والبعد الإنجيلي من الحنيفية المحدثة ليسا إلاّ الوجه الطبيعي والشريعي من الحقيقة الصوفية.

لذلك يتحقق، في هذه المذاهب، التسانُد والتوازي بين العالم الطبيعي، بما هو منظومة رموز وآيات دالة على الإله والعالم الشريعي بنفس الحيثية. والمرموز الواحد في الآيتين هو الوجود الإلهي الحال فيهما عامة، وفي الإنسان بما هو إياهما وقد اتحدا ثانياً، وخاصة في الإمام والولي، بما كان كل منهما إنساناً كاملاً[1]. فكيف سيُثبت المتصوفةُ وحدةَ الوجود هذه؟ وكيف سيحدّدون منزلة الكلي، بما هي وحدةُ الكثير، سواء كان الكثير يعني تعدد أشخاص النوع، أو تعدد مكونات الماهية (وحدة الماصدق، أو وحدة المفهوم)؟ وكيف يمكن أن نُفَسِّر ذلك تفسيراً مُفيداً في معالجة مسألة الكلي وجوديّاً ونظريّاً وعمليّاً، وذلك بالاستناد إلى العناصر التي توصلنا إليها، وبالعلاقة مع المنازل المتضامنة التي تحدَّدت في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وإلى الوصف الوارد عند ابن تيمية وابن خلدون[2]؟

يمكن أن نقدم الحل، بعرض منهجي، على المنوال التالي. فالاتجاهان الممكنان، منطقياً، لإثبات وحدة الوجود، يكونان:

١- إما بنفي أحد طرفي التقابل بين الوحدة والكثرة، بتحميل الإنسان مسؤوليته ونسبته إليه. وذلك بالصورة التالية:

١َ - نفي الكثرة ونسبتها إلى الوهم الإنساني[3] تخليصاً للحقيقة الواحدة منها. ولعل الممثّل الرئيسي لهذا الرأي هو **ابن سبعين**[4].

---

(١) راجع يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨ الباب الثاني، الإنسان الكامل ص ٦٥ - ١٥١

(٢) ذلك أن دراسة التصوف والكلام لذاتهما ليسا موضوعنا؛ بل ما يعنينا منهما هو دورهما في الفلسفة ودور الفلسفة فيهما، وهو الدور المزدوج الذي يرد عليه فيلسوفا الغاية ابن تيمية وابن خلدون في سعيهما إلى إصلاح العقل النظري وما بعد الطبيعة من أجل العمل (الأول)، والعقل العملي وما بعد التاريخ من أجل النظر (الثاني). ومن ثم فإن ما نستند إليه من أعمال صوفية وكلامية سيكون مقصوراً على الحد الأدنى الذي يساعدنا على فهم هذا التطور والعرض المؤسس له.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل السابع عشر ص ٨٧٠ - ٨٧١: «وغالطوا [أصحاب الوحدة المطلقة] في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل، بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك، وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة =

٢ً – نفي الوحدة المغايرة لهذه الكثرة ونسبتها إلى الوهم الإنساني، تخليصاً للحقيقة السيلانية من الوحدة الجامدة(١). ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو **التلمساني**(٢).

٢ – أو بقبول طرفي المقابلة واعتبارهما مظهرين لمبدأ ثالث يتجاوزهما يتجلى فيهما، تجلّياً لا يمكن أن ننسبه إلى وهم الإنسان.

١ً – إثبات أن التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الإلهية الواحدة مع تقديم الثاني على الأول، أي إن تعيُّن الوجود الإلهي أو وحدة الوجود هي العالم المادي، وإليه ينسب التعدد الصوري كعدم ملازم له ثابت في العدم(٣). ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو **ابن عربي**(٤).

٢ً– إثبات أن التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الإلهية الواحدة مع تقديم الأول على الثاني، أي إن تعيّن الوجود الإلهي أو وحدة الوجود هي العالم الصوري، وإليه يُنسب

= ووجود في المدرك البشري فقط. ولا وجود بالحقيقة إلاّ للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن» أي في الظاهر وفي الباطن كليهما.

(٤) ابن سبعين، كتاب الإحاطة، تحقيق الأستاذ عبد الرحمن بدوي، صدر بصحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الخامس ١٩٥٧م العدد ١ – ٢ صفحات ١١ – ٣٤. وخاصة ص ٧ و ٨: تعريف الإحاطة أو الواحد الحق المحيط.

(١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨: «ولهذا كان التلمساني، أحذق منهما (ابن عربي والقونوي) فلم يثبت شيئاً وراء الوجود، كما قيل: وما البحر إلاّ الموج لا شيء غيره * وإن فرقته كثرة المتعدد».

(٢) التلمساني، شرح مواقف النفري ورد في مقاله:

P. NWYIA, Une cible d'Ibn Taymiya le moniste, Al Tilimsâni, Bulletin d'études orientales, T.XXX année 1988 pp. 127 - 145

وخاصة شرح موقف الموت ص ١٤٤: «وفيه وجه آخر وهو أولى: وهو أن عالم الملك يفنى عند شهود الملك الحق تبارك وتعالى. فتبقى دعوى ثبوته غرور. وكذلك المكونات، يخدع من يثبتها. فإذا شَهِدَ، لم يرَ إلاّ ربَّ الملكوت».

(٣) ابن عربي، كتاب الجلالة، الرسائل ص ٣: «ومن هنا صحّ شرفُ الحس على العقل، فإن الحسَّ اليومَ غَيْبٌ في العقل، والعقلُ اليومَ هو الظاهرُ، فإذا كان غداً، في الدار الآخرة، كانت الدولةُ له في الحَظْرَة الإلهية، وكُتبتْ الرؤيةُ لِلْحِسّ فنَظَرت إليه الأبصارُ وكانت الغايات للأبصار، والبِدايات للعقول».

(٤) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨.

التعدد المادي كعدم ملازم له ثابت في العدم. ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو **القونوي**[١].

ولنشرح دلالات هذه الحلول التي تتبت وحدة الوجود ومنزلة الكلي، شرحاً لا يهتم بتحليل نظريات المتصوفة أنفسهم، إلاّ في حدود النقد الفلسفي الذي يمثّله فيلسوفانا، **ذلك أن منزلة الكلي، في التصوف، مسألة سالبةٌ ترتبط بنفي التعدد، ويبقى الهدف أن نسعى سعياً إلى إدراك نسق علاقاتها**[٢].

فوحدة الحق المقابلة للكثرة الوهمية، حسية كانت أو عقلية، تجعل الكلي، بما هو كثرة معقولة - سواءٌ اعتبرناها مفارقة أو محايثة - أمراً وهميّاً، لأن الوحدة الحق ليست وحدة الكثرة المعقولة أو المحسوسة، بل هي الوحدة المطلقة. **وما الكثرة إلاّ من أفاعيل الإدراك الإنساني**. إن المقابلة بين الواحد الحق والكثير الوهمي، معقولاً كان أو محسوساً، هي التي تحدد منزلة الكلي المعقول أو المحسوس (الأجناس في الأنواع، والأنواع في الأشخاص).

فالتكثر أمر وهميٌّ لا وجود له في ذاته، بل هو من أفاعيل المعرفة الإنسانية ككل، العقلية والحسية: «**وكذلك عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي. بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضاً مشروطة بوجود المدرك العقلي. فإذن الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرِك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود. بل هو بسيط واحد. فالحر، والبرد، والصلابة، واللين، بل الأرض، والماء، والنار، والسماء، والكواكب، إنما وُجدت لوجود الحواس المدرِكة لها، لِما جعل في المدرِك من التفصيل الذي ليس في الموجود، وإنما هو في المدرك فقط. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، إنما هو إدراك واحد وهو «أنا» لا غيره**»[٣]. **ويعتبرون ذلك بحال النائم: فإنه إذا نام وفقد**

(١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨

(٢) وإذن فالهدف الأساسي ليس دراسة كل منزلة على حدة، بل علاقات المنازل بعضها بالبعض، معتبرين كل واحدة منها في علاقتها بالبقية كالحرف في علاقته بالأبجدية التي ينتسب إليها.

(٣) ما معنى «فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غيره»؟ هل هو ردّ المدرَكات إلى الإدراك ثم ردُّ الإدراك إلى الأنا المدرك؟ هل يعني ذلك أن جوهر الأنا هو كونه إدراكاً وأن المدرِك والمدرَك من=

الحس الظاهر فقد كل محسوس، وهو، في تلك الحالة، إلاّ ما يفصله له الخيال. قالوا: فكذلك اليقظان إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري. ولو قُدِّر فَقْدُ مدركه فُقِدَ التفصيلُ. وهذا هو معنى قولهم: الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية[1]»[2].

وفي مقابل هذا الحل الذي يُبرز وحدة الوجود في ذاته وينسب التعدد المعقول والمحسوس إلى الإدراك الإنساني، بوصفه ظاهرات ليس لها وجود في ذاتها، بل هي إضافية إلى الإنسان، نافياً بذلك كل وجود واقعي للكلي، نجد الحل المعاكس الذي يثبت تعدد الوجود في ذاته بنفي هذه الوحدة المزعومة وراء التعدد المعقول والمحسوس، أي إن الأمر المنسوب إلى الوهم، في هذه الحالة، ليس التعدد المعقول والمحسوس، بل ما يُزْعَم موجوداً وراءَه، أو بعْدَه، ومُقابلاً له، مقابلةَ ما في الذات لما في الظاهر. وطبعاً، فإن نفي هذا الماوراء الذي هو في الذات سينقلنا بالضرورة من التعدد المعقول والمحسوس، الذي فقد مبدأ الوحدة الْمُمسك به، إلى وحدة وحيدة هي وحدة **السيلان الأبدي**، التي وصفها ابن تيمية، على لسان التلمساني، بعبارة: «وما البحر إلاّ الموج لا شيء غيره وإن فرقته كثرة المتعدد»[3].

= الأمور الإضافية إلى الإدراك؟ إن صريح هذا القول يفيد بأن الأنا المقصود هنا هو ما يمانع الأنا الإنسانية المتعالية، ولكن بما هي فاعلة لأمور ليس لها وجود في ذاتها بل وجودها إضافي إليها. فهل الواحد الحق الذي يبقى، بعد هذا السلب، هو غير الأنا، فيكون التعدد؟ أم هل هو الأنا؟ فيكون الأنا والهو شيئاً واحداً فيتطابق الأنا في ذاته بدون مدركات والهو في ذاته بدونها كذلك، فيصبح الجوهر ذاتاً بالمعنى الهيجلي للكلمة؟ ولكن، بعد أن يصبح الأنا ذاتاً متعالية موجبة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الذات الإلهية التي تَتَحَدَّدُ بها أنائية الإنسان الكامل؟

(١) وقد وصف ابن خلدون هذا الوهم بأنه ليس قسيم العلم، بل هو جميع المدركات الإنسانية، أي المعرفة الإنسانية الحسية والعقلية وما تدخله من تنوع في الإدراك. المقدمة ١٧.VI. ص ٨٧٠ – ٨٧١: إنه كل الإضافي إلى الإنسان بما هو إنسان من الوجود، أي ما ليس الوجود في ذاته. إنه الظاهرات بالمعنى الكانطي للكلمة «أو الوجود بما هو في العقل النظري الإنساني».

(٢) ابن خلدون، المقدمة ١٧.VI ص ٨٧٣ – ٨٧٤

(٣) ابن تيمية، الرد الأقوم ص ٤٨

فإذا كان الحصر هنا جاعلاً البحر مجرد الموج، صارت وحدة الوجود سيلانية التعدد الذي فيه. ومعنى ذلك أن الموج ليس عرضاً وراءه جوهر هو البحر، بل الجوهر هو أعراضه. وعندئذ لم يبق للكلي أدنى وجود. فهو منفي بمعنيي الكلية: ثبات الهوية (أي كون المتغير، رغم تغيره، يبقى واحداً) والاشتراك فيها بين أشخاص ما صدق النوع (أي كون الهوية الواحدة حالة في عدة أشخاص أو محال مختلفة)، إذ إن السيلان بما هو هو، هو الوحيد الذي تنحصر فيه وحدة الوجود، وليس الواحد المقابل لها في الحل السابق. وذلك هو معنى المطابقة بين البحر والموج مطابقة حاصرة.

وقد أكد التلمساني، في شرحه لمنازل السائرين[١]، أن التعدد السائل ليس مجرد وهم بالمعنى الذي شرحنا، بل الوهم هو نفيه، ووضع الوحدة المغايرة له فوقه أو وراءه، فقال: «فإذا وقف العارفون على حقيقة هذه التراكيب (أي التعدد في الخلق) وكيفية تحليلها حين يكشفها نور التجلي، وشاهدوا رجوع النهاية إلى مبديها، فقد زال عنهم التفرق بالعلل، فكأنهم رجعوا إلى عين الأزل، حيث يكون الثبت للحق والمحو لما سواه، وهو رجوع **بالعرفان لا بذهاب الأعيان**»[٢]. فكون الرجوع من التعدد إلى الوحدة **رجوعاً بالعرفان لا بذهاب الأعيان**، قد يدعونا إلى الظن بأن هذا الموقف من جنس وحدة الشهود التي تقابل، في تحليل ابن تيمية[٣]، وحدة الوجود.

ولكن لو صحّ ذلك لكان نفياً تامّاً لوحدة الوجود، ولكان البحر شيئاً غير الموج. لذلك قابلنا بين الموقف الذي يَنسب التعدد إلى المعرفة ويَعتبر الحق في ذاته خالياً منه، مما يجعل كل ما في الوجود من تنوع وتعدد أمراً عديم الوجود بالذات، بالمقابل مع الأنا المدرِك الذي هو الهو المدرَك، والموقف الذي ينسب الوحدة إلى المعرفة ويعتبر الحقَ في ذاته هو هذا التعدد. ولكن كيف نفهم عندئذ

---

(١) التلمساني، شرح منازل السائرين إلى الحق المبين لأبي إسماعيل الهروي، تحقيق الأستاذ عبد الحفيظ منصور، دار التركي للنشر تونس ١٩٨٩م.

(٢) التلمساني، المرجع المشار إليه، ص ٤٩ – ٥٠

(٣) راجع: M. Abdal Haq ANSARI, Ibn Taymiyyah and suffism, الوارد في Islamic studies vol XXIV n° 1 (1985) pp. 1 - 12

نسبة الثَّبْتِ إلى الحق والْمَحْوِ إلى ما سواه؟ فما هو هذا الحق الذي له الثبت وما هو هذا السوى الذي له المحو؟ ذلك ما يفهمنا إياه رمز الموج. فالموج هو السيلان الواحد الثابت في المتعدد الممحو. إن الرجوع بالعرفان لا بذهاب الأعيان ليس الرجوع الحقيقي الذي تفيده وحدة الوجود. فهذه وحدة وهمية مقابلة للتعدد الوهمي، في الحل السابق. أما الوحدة الحقيقية، فإنها سيلان المتعدد الذي تذهب فيه الأعيان، لا بمعنى **ذهول العارف عنها**، بل بمعنى **حركة الموج في الأمواج. وهذا يحدد منزلة الكلي السيلانية النافية لواقعية الصور الثابتة**. وطبعاً، فإن هذا الحل يقتضي بالضرورة، تجاوز عدم التناقض المستند إلى ثبات الكليات، والوصول إلى الطبيعة الجدلية لهذا السيلان الوجودي الواحد.

لذلك فقد أكد **التلمساني**، في باب الرياضة من نفس الشرح[1] على هذا التجاوز فقال: «وأما رفض المعارضات، فإن المعارضات تقع بين الأسماء مثل إن معنى الاسم الباسط يعارضه معنى الاسم القابض، والاسم المعطي يعارضه الاسم المانع، والاسم الجبّار يعارض معناه الاسم اللطيف، ومعنى رفض أمثال هذه المعارضات بصفة الفناء عن نسبة شاهد ومشهود لما فيها من الثنوية، **فكيف يبقى من هذه صفته مع معارضات الأسماء والصفات**»[2]. وبذلك يكون الكلي (الأجناس والأنواع)، بما هو من المرسومات، «والمرسومات هي الكثرة»[3] فاقداً لكل واقعية وثبات، بحكم هذا السيلان الذي هو الحركة الموجية في الأمواج. وإذن فليست الأمواج أوهاماً، بالمقابل مع إدراك الوحدة وراءها، بل هي عينُ الحركة الموجية، بما هي رفضٌ للمعارضات أسمى درجاته هو نفي «ثنوية» الشاهد والمشهود. **في الحالة السابقة نُسبت الكثرة المغايرة للوحدة إلى الشهادة، واعتبر الواحد هو عين الشاهد وفي هذه الحالة نسبت الوحدة المغايرة للكثرة إلى الشهادة واعتبر الواحد هو عين المشهود الذي هو هذا الشلال السائل.**

(١) التلمساني، شرح منازل السائرين باب الرياضة.

(٢) المرجع نفسه ص ١١١

(٣) المرجع نفسه ص ٨٥ – ٨٦

وهكذا فإن نفي «التنوية» هو الأساس في هذين الحلين. ولكن الحدّ المنفي في الأول غير الحدّ المنفي في الثاني. والنتيجة بالنسبة إلى الكلي هي نفيه. إما نفيُ حقيقته، رغم الإبقاء على ثباته في الوهم؛ أو نفي ثباته، رغم الإبقاء على حقيقته في الوجود. فإما الإبقاء على الوحدة ونسبة الكثرة إلى المعرفة الإنسانية التي صارت تُعَدُّ وهماً لا بمعنى المقابلة، ضمن المعرفة، بين الحقيقة والخيال، بل بإطلاق، بمعنى المقابلة بين ما في ذاته، وما هو بالإضافة إلى الإنسان؛ أو الإبقاء على الوحدة السيلانية للوجود المتعدد، ونفي ما وراءه من وحدة ثابتة تعود إلى الوهم الإنساني، سواء كان هذا الثبات متعلقاً بالكليات العقلية (الأجناس في الأنواع)، أو الحسية (الأنواع في الأشخاص)[١].

وبهذا المعنى يكون **ابن سبعين** (الحل الأول) **والتلمساني** (الحل الثاني) متقابلين فيما بينهما بالصفة التي وصفنا، ومقابلين للحلين اللاحقين، **حل ابن عربي** (الحل الثالث) **وحل القونوي** (الحل الرابع). ومعلوم أن هؤلاء الأعلام الرموز الأربعة على صلة وثيقة أحدهم بالآخر في حياتهم وفي فكرهم[٢] . **ويعود الموقفان اللذان وصفنا إلى تحقيق الوحدة بالسلب، إما بسلب التعدد ونسبته إلى المعرفة الإنسانية، أو بسلب الوحدة ونسبتها إلى المعرفة الإنسانية، فتكون وحدة الوجود هي الحاصل بالسلب من نفي أحد طرفي الثنوية، أعني الشاهد أو المشهود بما هما طرفا نسبةٍ للإبقاء على أحدهما بوصفه الحق، وبلا إضافة إلى آخرهما بوصفه الوهم.**

وإذن، فهاتان النظريتان تستندان إلى نفي أحد طرفي الثنائية في المعرفة الإنسانية بما هي وهم، حيث يكون المتعدد الحسي والعقلي أمراً مثالياً بالمعنى

(١) وهو ما يجعل هذه المقابلة من جنس المقابلة بين السيلان النافي للثبات العقلي والعلم بالمعنى الهرقليطي (أرسطو، ما بعد الطبيعة، الألف ٦ - ٨٧ أ ٣٠ - ٣٥) والثبات النافي للسيلان والظن بالمعنى البارميدي (بارمينيدس، القصيد، الشذرات الواردة في:
P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, p. 251 et ss.

(٢) وفعلاً فهؤلاء المتصوفة الأربعة قد توالوا في الزمان مع بعض التقاطع على النحو التالي: ابن عربي، فتلميذه وربيبه القونوي، فابن سبعين، فالتلمساني الذي توفي في العشرية الأخيرة من القرن الثالث عشر - السابع الهجري، بحيث إن حياتهم الفكرية قد ملأت الثالث عشر بكامله (السابع الهجري).

الحديث للكلمة، أي من صنع إضافة الوجود في ذاته إلى الإنساني. فإذا نفي هذا المضاف إليه، أعني المعرفة الإنسانية، لم يبق إلاّ الواحد الحق أو الوجود في ذاته غير المقدود إلى شاهد ومشهود. أما إذا نفي المضاف، أعني ما تُعَدّ المعرفة مضافة إليه في ذاته، لكون المضاف إليه ليس وهماً مقابلاً للحق، بل هو عين الحق السائل، فإننا نجد عندئذ الموج الذي يقول به التلمساني. وبذلك لم تعد هاتان النظريتان متقابلتين بمعنى التنافي، بل بمعنى التكامل على النحو التالي. **فالوحدة التي يقول بها ابن سبعين ليست الواحد الأجوف الميت الذي يكون كالفُضالة، بعد خصم ما نسب إلى الوهم، بل هي السيلان الذي يثبِّت فيه العقل الإنساني هذه الحدود والكثرة والأعيان بفعل الإدراك.** وقد وصف ابن خلدون هذا الرأي بإرجاع النفي الذي تحدَّد مناطُه في الثبات والغيرية، إلى نظرية الموج والسيلان الأبدي، أي إلى نظرية القوة الإلهية الواحدة المحايثة للأصداف الجوفاء التي تمثلها المدرَكات المحدودة، ككليات محسوسة أو معقولة[1].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ١٧.VI: «وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في تعلقه وتفاريعه، يزعمون فيه أن الوحود له قوى في تفاصيله، بها كانت حقائق الموحودات وصورها وموادها. والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى، وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها. ثم إن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب (....) هي القوة الإلهية التي انبثت في جميع الموحودات كلية وجزئية وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور، ولا من جهة الخفاء، ولا من جهة الصورة، ولا من جهة المادة(*). فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها، كالإنسانية مع الحيوانية، ألا ترى أنها مندرجة فيها وكائنة بكونها». ص ٨٧٢ - ٨٣٧.

(*) لا... لا .. لا تعبير يستعمله ابن خلدون ولا يفيد به النفي بل يعني به العطف الموجب إذ يقصد: من جهة... ومن جهة، ومن جهة إلخ... ويبدو ابن خلدون وكأنه يعتبر هذا التصور هو عينه التصور الذي يعتبر التعدد من الوهم أو الإدراك الإنساني. وشتان بين الأمرين: فوحدة القوة المنبثة هنا لا تنفي عن التنوع والتعدد الوجودَ الموضوعي ولا تنسبه إلى الوهم الإنساني، بل هي تنفي عنه القيام الذاتي لا غير. ومعنى ذلك أن القوة المنبثة، بما هي شلال السيلان الحي، في هذه الأصداف، لا تتميز عنها إلاّ إذا تصورنا هذه الأصداف ذات قيام ذاتي. أما إذا اعتبرناها قائمة بفضلها صار عين قيامها هو السيلان، وصار عين تعين الشلال السيلاني هو هذه الأصداف: وهو معنى البحر هو الموج لا شيء دونه.

وإذن، فخلافاً لما يراه ابن تيمية، لا تمثل نظرية التلمساني حقيقة جميع النظريات الصوفية القائلة بوحدة الوجود، بل هي ذروة الوجه السالب منها، أعني ذروة وحدة الوجود المستندة إلى سلب أحد طرفي الثنائية، المعرفة الوهم، أو الوحدة الوهم. ونفي المعرفة الوهم (ابن سبعين)، أو نفي ما وراء السيلان أو الواحد الوهم (التلمساني) يعودان إلى نسبة التنوع الوجودي إلى الإدراك، في مقابل الواحد الحق، أو نسبة التنوع الوجودي إلى الحق، في مقابل الواحد الإدراكي الوهم. **لذلك وصفنا هذا الصنف الأول من وحدة الوجود بأنه صنف الوحدة السالبة، بالمقارنة مع الصنف الثاني الذي نصفُه حينًا هذا.**

أما وحدةُ الوجود الموجبة، فإنها تستند إلى الاعتراف بطَرَفَي الثنائية (الشاهد والمشهود) وإلى اعتبار التعدد أمراً حقيقياً غير وهمي، لكونه تجليات الواحد في المتعدد الحسي والعقلي، مع مقابلة بين طرفيها المتقابلَيْن تعتمد على تقديم الأول أو الثاني:

*** فإذا اعتبر التعدد الحسي أصلاً، والتعدد العقلي ظِلاً له، كان الحل قائلاً بواقعية الكليات المحسوسة التي ينسبها ابن تيمية إلى ابن عربي، معتبراً الكلي العقلي الذي يسندها من جنس نظرية الأشياء المعدومة الاعتزالية[1].**

*** وإذا اعتبر التعدد العقلي أصلاً والتعدد الحسي ظِلاً له، كان الحل قائلاً بواقعية الكليات المعقولة التي ينسبها ابن تيمية إلى تلميذ ابن عربي وربيبه أعني القونوي، معتبراً إياها من جنس نظرية المثل الأفلاطونية[2].**

---

(١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨: «وإن جعلوها المراتب والمجالي والمظاهر ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - أو حعلوها المعينات والمطلق هو الحق كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول: المعدوم شيء (......) وهو قول طائفة من المعتزلة». راجع كذلك أبو العلاء عفيفي: نظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربي وصلتها بالمعدومات الممكنة في المذهب الاعتزالي، السجل التدكاري لمحيي الديں بن عربي ص ٢١٣ - ٢٢٨ القاهرة ١٩٦٩م.

(٢) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨: «كانوا قد بنوا ذلك على ..... قول من جعل الكليات ثابتة في الخارج زائدة على المعيات (....) وهو قول القونوي صاحب ابن عربي».

ومثلما حللنا التقابل الأول بين ابن سبعين والتلمساني لنبيّن طبيعته التكاملية، فإننا نحلل هذا التقابل الثاني بين ابن عربي والقونوي لنفس الغرض. فالتقابل بين واقعية الكلي السالبة التي يقول بها ابن عربي (الأعيان الثابتة في العدم الابن عربية التي يردُّها ابن تيمية إلى شيئية المعدوم الاعتزالية) وواقعية الكلي الموجبة التي يقول بها القونوي (الكليات القونوية التي يردها ابن تيمية إلى المثل الأفلاطونية) تقابلٌ يتكامل ولا يتنافى. ذلك أن نسبة الواقعية إلى الكليات المحسوسة، مع سلبها ككليات معقولة، واعتبارها أعياناً في العدم - الذوات بما هي في علم الله، أو الماهيات المعلومة قبل وجودها الطبيعي - قد ارتقت إلى مقابلها المناظر، حيث صارت الكليات المعقولة ذات وجود موجب يضاف إليه الوجود الحسي أو الطبيعي.

وبذلك تكون نسبة حل القونوي إلى حل ابن عربي هي نسبة حل التلمساني إلى حل ابن سبعين. فالأول يثبت للكليات الواقعية الوجود والقيام الذاتي تجاوزاً لمنزلتها السالبة عند ابن عربي، والثالث يثبت للتعدد السائل الوجود والقيام الذاتي تجاوزاً لمنزلته السالبة عند ابن سبعين. مما يجعل العلاقة بين ابن عربي والقونوي من جنس العلاقة بين أرسطو وأفلاطون، والعلاقة بين ابن سبعين والتلمساني من جنس العلاقة بين بارمينلس وهرقليطس. والترتيبُ معكوس، إذ، في الحالة اليونانية، جئنا من الأخيرين إلى الأولين (من بارمينلس وهرقليطس إلى أفلاطون وأرسطو)؛ وفي الحالة العربية، عدنا من هذين إلى ذينك (من أرسطو وأفلاطون إلى بارمينلس وهرقليطس). ولما كان ابن سبعين والتلمساني تاليين لابن عربي والقونوي تُلُوَّ أفلاطون وأرسطو لبارمينلس وهرقليطس[1]، **فقد تبيّن أن الفلسفة**

---

(١) الترتيب اليوناني، كما هو واضح، بدأ بالفلسفات الطبيعية اللاهوتية بالمنحى المثالي العقلي (بارمينلس) أو بالمنحى المادي الحسي (هرقليطس) مع وسيطين أحدهما ذري مثالي (عددية الفثاغوريين)، والآخر ذري مادي (ذرية ديموقريطس) وانتهى إلى الفلسفتين المسيطرتين على الفكر اليوناني، بدءاً من القرن الرابع قبل الميلاد، أعني واقعية المثل المفارقة (أفلاطون)، أو واقعية الصور المحايثة (أرسطو). والترتيب الحاصل في الفلسفة العربية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر شبيهٌ به، ولكن في الاتجاه المعاكس. فبعد منتصف الثاني عشر كانت محاولاتُ السهروردي وابن رشد ساعية إلى إحياء الأفلاطونية والأرسطية، ثم بدءاً منهما، وتجاوزاً لهما (راجع مثلاً قصة ابن عربي مع ابن رشد H. CORBIN. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion =

اليونانية انتقلت من لا واقعية الكلي إلى واقعيته، والفلسفة العربية انتقلت من واقعيته إلى لا واقعيته، لكأنّ الثانية عادت أدراج الأولى، في مسارها الساعي إلى وضع نظرية الكلي ومنزلته الوجودية.

فالمنزلة التي تحدد وحدة الوجود بالإيجاب تختلف عن المنزلة التي تحددها بالسلب اختلافاً جوهريّاً. ذلك أنها تسلّم بإمكانية العلم العقلي، لكونها لا تنفي وجود الكلي، بل هي لا تكاد تنفي شيئاً من الوجود، إذ إن الكليات المحسوسة والمعقولة لم تبق أوهاماً، بل هي تجليات الذات الإلهية، وهي ليست عديمة الكثافة الوجودية. ومعنى ذلك أن مصطلح الوهم بمعنى الإدراك الإنساني، لم يعد مقبولاً. الإدراك الإنساني ليس وهماً، بل هو يمثّل - هو بدوره - إحدى التجليات الحقيقية للوجود أو للذات الإلهية. لذلك ذهب ابن تيمية إلى حدّ إلزام ابن عربي بنفي الخطأ والمقابلة بين الحق والباطل: «وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية وغيرهم كابن عربي، فرأوْا أن الحقَّ هو الموجودُ فكلُّ موجودٍ حقٌّ. فقالوا: ما في العالم باطلٌ، إذ ليس في العالم عدمٌ»(1).

ما الذي سينتج عن هذه المنازل ذات القطبين المزدوجين، والمستندة إلى بنية تقابلية، ضمن كل قطب على حدة (بين ابن سبعين والتلمساني أو بين ابن عربي والقونوي)، ثم بين القطبين (السالب المزدوج والموجب المزدوج)، **وكيف تندرج منزلة الكلي الإشراقية في شجونها، بحيث تتكون منظومةٌ مخمَّسَةٌ تكوِّن المنازلُ الخمسُ تقازيحَ قوسِها المقابلة للكلام والرشدية؟**

= (Paris 1958 (Intro II pp. 32-39) شرع الفكر الفلسفي المتصوف في العودة إلى مكوّنات هاتين الفلسفتين اللتين سعى السهروردي وابن رشد إلى العودة إليهما فانتهينا إلى المقابلة بين الواحد الحق والوهم المتعدد (ابن سبعين) أو إلى الثبات الوهمي والمتعدد السائل الحق (التلمساني). وهذا الأمر من عجائب تاريخ الفكر الإنساني: فالسعي إلى إحياء الأرسطية والأفلاطونية، بما هو عودة متجاورة للأفلاطونية المحدثة بالرجوع إلى حديها، قد تواصل في هذا الرجوع إلى ما قبل الحدين، بوصفه حقيقتهما الأعمق!

(1) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٧٨

إن النتائج الأساسية التي لها دلالة فلسفية تتعلق بما أشرنا إليه من حركة نُكوص جعلت تحديد منزلة الكلي تكون ذات اتجاه مقابل لما طرأ في الفلسفة اليونانية:

١) ففي المستوى النظري حدثت عودة إلى وضعية نظرية شبيهة بالوضعية التي تقدمت على نشأة الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية. **ذلك أن المنزلتين السبعينية والتلمسانية، المتأخرتين عن المنزلة الأكبرية والقونوية، عوضتا وحدة الوجود الموجبة، التي لم تحقق الوحدة بنفي الكثرة، بوحدته السالبة التي حققتها بنفيها.**

٢) وفي المستوى العملي حدثت عودة إلى وضعية عملية شبيهة بالوضعية التي تقدَّمت على نشأة الدين التوراتي والإنجيلي. **ذلك أن ما أصاب الكثرة الوجودية في الحلين السبعيني والتلمساني أصاب الكثرة الشرعية كذلك، فأصبحت الشرائع مرسومات إما مقصورة على الأوهام (ابن سبعين) أو مجرد مواضعات (التلمساني): «ومعرفة الأحوال هي بإبهام المرسومات. والمرسومات هي الكثرة، فإن الأحوال تمحو الكثرة بأنوار الوحدانية. وهذا مما يُشْرَحُ مُشافَهَةً»**[1].

وقد تطابق هذان النُّكوصان أو الرجوعان إلى ما قبل حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وإلى ما قبل حدي الحنيفية المحدث (موسى وعيسى)[2]، فزال التمييز بين المعطى الطبيعي من الوجود (العالم وتجربته)، والمعطى الشريعي منه (القرآن وتجربته)؛ بل أصبح كل منهما تجلّياً إلهيّاً يُدرس ويُؤوَّل، دراسة وتأويلاً رمزيَّيْن ذَوَيْ دلالة روحية لا فصل فيها بين الذاتي والموضوعي، وبين الشريعي والطبيعي، وبين الإلهي والعالمي. وهو ما يولد منهجيةَ التأويل بالتناظر المطلق بين جميع التجليات أو المظاهر حيث يكون

(١) التلمساني، شرح منازل السائرين، باب التفكر ص ٨٥ – ٨٦. ولعل كون هذا «مما يشرح مشافهة» اعتراف ضمني بأن هذا يؤدي إلى نفي الأديان أو الكلي العملي الواقعي، وهو أمر لا يمكن أن يُكتب أو أن يقال لغير الموثوق به. وبذلك نفهم علة التركيز الذي عرف به ابن تيمية على مهاجمة ابن سبعين.

(٢) التلمساني، شرح منازل السائرين، باب المراد ص ٣٢١: «وأما نبينا محمد ﷺ فأعطيَ عالم الكمال، وهو المقام الجامع للمقامين، لأن مقام الكمال يجمع مقام الجلال (موسى) والجمال (عيسى)».

التطابقُ بين المعطَيَيْن (الطبيعي والشريعي) كافياً لاستنتاج ما يخص أحدَهما ممّا يُعلم من آخرهما.

ولما كانت التجليات الشريعية لغويةً بالأساس، فإن مطابقتها للتجليات الطبيعية المسلّمة ستَرُدُّ علم الأخيرة مقصوراً على تأويل الأولى، وبذلك يزول كل حدّ فاصل بين الشريعي والطبيعي، ويختلط بعدا العالم (الطبيعة وما بعدها) وبعدا الشريعة (التاريخ وما بعده)، في «البؤرة – النسخة – المختصرة – منهما»، أعني الإنسان، أو النفس الإنسانية التي تتضمن العالَم وتجربتَه، والشرعَ وتجربتَه[1]:

١) **فيصبح العلم النظري**، علم العالم الطبيعي وما بعده، مقصوراً على **الكوسموجونيات الأسطورية**، والتنجيم والسيمياء، والاستعمال الرمزي للرياضيات العددية، في المعنى الفيثاغوري المنحط.

٢) **ويصبح العلم العملي**، علم العالم الشريعي وما بعده، مقصوراً على **السوسيوجونيات الأسطورية**، والسحر، والطلمسات، والاستعمال الخُرافي للأرواح والجنة والشياطين بالمعنى البدائي للأديان الطبيعية.

وفي كلتا الحالتين، أصبح العلم، نظريُّه وعمليُّه، مصدراً لسلطان روحي وهمي بيد كهنوت جديد يحتكر كل سلطان على البشر، بما هم خاضعون تمام الخضوع لسلطان الأسطورة والسحر. **وهذان النوعان من السلطان الروحي للكهنوت النظري والعملي، هما اللذان سيُصارعهما فيلسوفانا ابن تيمية (السلطان**

(١) إن اعتبارَ النص الديني – بما هو نص لغوي – المعطى الأساسي، والتعاملَ معه على أنه، هو بدوره، مثل المعطيات الأخرى، ليس مجرد قول فيها وحولها، بل له وجوده الذي يجب دراسته من حيث ماديته ودلالاتها، قد جعلا الفاصل بين المرجع الواقعي للقول والقول غير موجود. وتلك هي علامة الذهنية الأسطورية التي تجعل ما يحدث في القول بديلاً يحدث في المقول فيه مغنياً عنه لكأن القول ليس خبراً عن المقول بل هو إياه. وطبعاً فالقول العلمي – الكيمياوي مثلاً – يُعَدُّ علميّاً بقدر ما يكون ما يجري فيه مُوازياً تمام الموازاة لما يجري في مقوله. ولكن الشرط الممكّن من ذلك، في هذه الحالة، هو كون العلمي قد صيغ بالاستناد إلى علم المقول فيه، وليس العكس. وقد أسس ابن عربي هذه المطابقة بين ظاهر القول الشرعي والوجود فقال: «فوقع البيان: فما رمز نَبِيٌّ شيئاً قط، لأنه بُعِثَ للبيان» باب ترجمة إياك أعني واسمعي يا جارة كتاب التراجم ص ٤٨ من رسائل ابن عربي.

الروحي النظري للمتصوفة)، وابن خلدون (السلطان الروحي العملي للمتصوفة) مصارعة جعلتهما يكونان، بعد الانحطاط، منطلق التأسيس الفلسفي للنهضة في مجالي العلوم العملية والنظرية والثورة على هذين السلطانين.

فغايةُ النكوص الديني – بعد الإسلام الذي وصفنا كيف كان تجاوزاً بالعودة إلى المتقدم بالذات والمتأخر بالزمان، وقطعاً مع سلطان الكهنوت للربط المباشر بين الإنسان والإله – تمثّلت في العودة إلى الكهنوت بالمعنى **البابلي والمصري للسلطان الروحي**، بما هو مالك للسلطان العلمي النظري، وللسلطان العلمي العملي، ووسيط بين الإنسان والقوى الغيبية، في خدمة الدولة الزمانية. لذلك **فقد أصبح الإنسان خاضعاً خضوعاً ماديّاً لدولة «العسكروت»، وخضوعاً روحيّاً لكنيسة الكهنوت، كما كان الشأن في الإمبراطوريات القديمة المصرية والبابلية والفارسية المتقدمة على الأديان المنزّلة: من هنا أهمية الموقف من فرعون في الصدام بين ابن عربي وابن تيمية**[1].

وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك النكوص النظري الذي أعاد الفلسفة، بما هي علم نظري موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود الطبيعي ومعرفة علمه)، وبما هي علم عملي موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود المدني ومعرفة علمه)، إلى ما تقدم على حَدَّي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، والنكوص العملي الذي أعاد الدين، بنفس ذَيْنِك البعديْن، إلى ما تقدم على حدي الحنيفية المحدثة، **إلى ردّة فعل تستهدف التركيز على الطابع الإنساني الخالص للعلم والعمل، أو بصورة أدق على نفي القُدسية والإطلاق عليهما، تخليصاً للعقل الإنساني النظري والعملي من سلطان الكهنوت الروحي، ومن قهر العسكروت المادي المعتمد على العلم اللدني والحق الإلهي. وهذه الردة هي جوهر الإصلاح الفكري والروحي عند ابن**

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، المجلد XI، ص ٢٣٥ – ٢٣٦: «وحقيقة قولهم، قولُ فرعون الذي عطل الصانع (.....) فكانوا أضلَّ منه (...) وقالوا: لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب السيف، وإن جار في العرف الناموسي، كذلك قال أنا ربكم الأعلى – أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة ما، فأنا الأعلى منكم بما أُعْطيتُه في الظاهر من الحكم فيكم (...). قالوا فصحّ قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) وكان فرعون عين الحق».

تيمية، وجوهر الإصلاح السياسي والاجتماعي عند ابن خلدون، كما فهمها الفكر النهضوي العربي الإسلامي المعاصر، الذي لم ينطلق منهما بمحض المصادفة، بل هو فعل لكونه وجد فيهما جسراً حقيقياً لتحقيق الربط بالماضي الأهلي الحي وبالحاضر الأجنبي الحي، أعني الأساس الموحد بين المرجعيتين اللتين انطلقت منهما النهضة.

فقد كان إصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، وإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون، بالأساس، ثورة على هذه السلطة الكهنوتية (المتصوفة) المتحالفة مع السلطة العسكروتية (المرتزقة الذين افتكوا الحكم أو حتى المغول) تحالفاً ساعد على تغييب الإنسان واستلابه بواسطة الخشوع للوسائط التي يرجعون إليها سرَّ نفوذهم وقربهم من الإله. وإذن فالتراجع إلى ما قبل الثورتين العملية وذروتها (الحنيفية المحدثة وحداها) والنظرية وذروتها (الأفلاطونية المحدثة وحداها)، بما هو المآل الضروري لعمليتي الوصل والفصل فيهما، هو الذي سيكون منطلق محاولة التصدي لهذا السلطان الروحي النظري للفلسفة والتصوف، بما هما أساس لهذا الكهنوت الجديد (ابن تيمية) الداعم للعسكروت الجديد بشكلٍ عادَ إلى النظام المصري والبابلي (ابن خلدون).

وسيكون منطلق الصراع ببعديْه من منظار الجديلَةِ السنِّية الأرسطية خاصة، أعني نقد المنهج البؤرة في العلوم النقلية (التاريخ)، ونقد المنهج البؤرة في العلوم العقلية (المنطق)، مع ما بعد الأول أو ما بعد التاريخ، وما بعد الثاني أو ما بعد المنطق[1]. لذلك كان حل الأول متعلقاً بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت العملية،

---

(١) وبيّنٌ أن نسبة التاريخ - بما هو منهج التحقق والتثبت من الخبر - إلى العلوم النقلية كنسبة المنطق - بما هو منهج التحقق والتثبت من الاستدلال - إلى العلوم العقلية. فلا عجب، عندئذ، أن يسيطر على عمل فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون معالجة مسألتَي المنطق والتاريخ في علاقتهما بمنزلة الكلي. وطبعاً، فهذه المعالجة تعود إلى البحث في طبيعة الأسس التي يستند إليها هذان العلمان، والدور الذين يؤديانه في إفساد علم موضوعَيْهما الأساسيَّيْن أعني الطبيعة والشريعة (بمعنى الظاهرة الاجتماعية، أي كل ما شرَّعه الإنسان، وأضافه إلى الطبيعة). ونقد الأول للمنطق يؤدي إلى نقد ما بعد الطبيعة الفلسفية والصوفية؛ ونقد الثاني للتاريخ يؤدي إلى نقد ما بعد التاريخ الفلسفي والصوفي بالأساس، مع إرجاع الفلسفة والكلام إلى نفس الأصل، أعني منزلة الكلي النظري والعملي كما حددها ابن سينا في إلهيات الشفاء.

وتأسيس علم العمل العقلي؛ وكان حل الثاني متعلقاً بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت النظرية، وتأسيس علم العلم العقلي: فكان البحث في التاريخ والمنطق.

وقد برز التراجع الذي رَدَّ عليه فيلسوفانا بتحديد جديد لمنزلة الكلي في أمرين اعتبرتهما النهضة العربية الإسلامية علة الانحطاط الأولى:

١) **الأول** هو تأخير البحث النظري الفعلي ذي الغايات الدنيوية أو الخالص لذاته، لتعويضه بالبحث النظري الوهمي ذي الغايات الأخروية أو الموظف لإسناد السلطان الروحي للفلاسفة والمتصوفة: **أي إن النظر تحول إلى مجرد خادم للمعتقد ومصدره أعني سلطة الكهنوت المتساندة مع سلطة العسكروت، والموظَّفة للمعتقد والسحر والتنجيم والسيمياء، بالصورة التي سعت إليها رسائل إخوان الصفا: أعني المنطق والرياضيات خاصة.**

٢) **الثاني** هو تقديم فنيات السيطرة العملية وحيلها المستندة إلى السيطرة الروحية والمبررة للتحكم المادي الدنيوي، وإلى تقديس الدولة، وتأليه مُباشريها، وتأخير البحث التاريخي ذي الدوافع والغايات العلمية والدنيوية الخالصة. **فأصبح التاريخ والسياسة الدنيويان ما بعد تاريخ وما بعد سياسة أخرويين، وأصبح الإلهي مخالطاً للإنساني، إذ إن الدولة، مثل مفهومها المصري والبابلي، أصبحت بيد أبناء الآلهة، أو على الأقل بيد من تحل فيهم الآلهة، فصار الخليفة أو الإمام ظل الله في الأرض! وبهذا المعنى فإن مقدمة ابن خلدون ليست تأسيساً لعلم التاريخ فحسب، بل هي لم تكن كذلك إلا لأنها دحض لنظرية الإمامة وفلسفتها.**

وكنا قد رأينا أن تغليب البعد الأفلاطوني فلسفياً، والبعد الإنجيلي دينياً، هو المميِّز الحقيقي لهذه الحركة الفصلية في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين. وفعلاً فإن فلسفة أفلاطون تتضمن هذه الإمكانية التراجعية في العمل[1]، وفي النظر. فالعلاقة بين الرياضي والطبيعي، وبين الرياضي والسياسي

(١) إعجاب أفلاطون بالحضارة المصرية عامة وبالسلطان الروحي السياسي عند المصريين خاصة من الأمور الغنية عن التنويه، ويكفي الإلماح إلى ما ورد في مدخل الطيماوس ٢١ هـ - ٢٢ أ، ب وإشارات الجمهورية والنواميس، للنموذج المصري الذي يجب أن يُحتذى وخاصة في التربية والاستقرار السياسي.

تبقى دائماً مشدودة عنده إلى علاقة اللاهوتي، بما هو ما بعد طبيعي وما بعد سياسي، بالطبيعي والمدني: بحيث إن التركيز على العلاقتين الأوليين (الرياضي – الطبيعي، والرياضي – المدني) يخلّص من الغايات الأخروية ومن الكهنوت، والتركيز على العلاقتين الثانيتين (اللاهوتي – ما بعد – الطبيعي، واللاهوتي – ما بعد – المدني) يعيدنا إليها ويحوّل الدولة إلى كنيسة أو سلطان روحي (المتصوفة) متساندة مع ثكنة أو سلطان مادي (المرتزقة). **فيلتقي سلطان الكهنوت الروحي بسلطان العسكروت المادي في تحديد الوضعية الفلسفية المتعينة في التاريخ تصوراً وواقعاً، والقاتلة للفكر النظري والعملي قتلاً أصبح لا إمكان لتجاوزه بدون ثورة عليه، من جنس ثورة ابن تيمية على الكهنوت الروحي في النظر خاصة، وثورة ابن خلدون عليه في العمل خاصة في مستوى التأسيس الفكري ومن جنس الثورة العربية الإسلامية المعاصرة في مستوى التحقيق الفعلي لخطتهما.**

وقد حصلت هذه الوضعية فعلاً: «فالرياضي – الطبيعي» «والرياضي – المدني»، أو النظر والعمل من أجل غايات دنيوية، لم يبقيا من موضوعات البحث العقلي والنقلي، بل أصبح «اللاهوتي – ما بعد الطبيعي» «واللاهوتي – ما بعد المدني» الهم الأساسي، واسْتُعيضَ عن السيطرة العلمية والتقنية على الطبيعة والمدينة، بالسيطرة العملية الروحية على الضمائر من أجل توطيد سلطان الكهنوت الروحي، وسلطان العسكروت المادي، **لكأن برنامج الرسائل الصفوية التوظيفي قد أصبح الوضعيةَ المعرفيةَ النظرية والعمليةَ المسيطرة.**

ولحسن الحظ، فإن هذا التراجعَ الذي أَوْقَفَ البحث العلمي النظري والعملي ذا الغايات الدنيوية، أبقى على الزاد العلمي النظري والعملي الحاصل، بفضل علوم العقل وعلوم النقل، ضمن هذا التوظيف، مما أبقى على مساحتها في الدراسات والممارسات العلمية النظرية والعملية التي ظلت ثابتة أمام هذا التراجع الذي استعاض عن العلم النظري والعملي بلعبة التأويل الرمزي للحروف والأعداد، بديلاً من العلم، وبلعبة السحر والسيمياء والتنجيم، بديلاً من التقنية، وبلعبة التخويف بالجنة والشياطين والتعاويذ والوسائط، بديلاً من العمل والفعل

التاريخي، بحيث أصبح الهم الأول والأخير للعلماء والأولياء هو تأسيس السلطان الروحي للكهنوت الجديد، ودعم السلطان المادي للعسكروت الجديد، أعني سلطان المرتزقة الذين افتكوا الدولة بدون شرعية، فاحتاجوا إلى شرعية يُضْفيها عليهم هذا الكهنوت الصوفي.

وقد التجأ هذا الوجه الدنيوي من المعرفة النظرية (الرياضيات، والمنطقيات وما بعدهما المؤسس لهما) والمعرفة العملية (السياسيات والتاريخيات وما بعدهما المؤسس لهما) إلى المنظومة المقابلة، أعني منظومة الكلام والرشدية، في سعيها إلى الرد على منظومة التصوف والإشراقية. لكن هذا اللجوء نفسه لم يكن قادراً على الإبداع، لكونه حَصَرَ الصدام في أحد أمرين:

إما في خوض المعركة في المسرح الذي اختارته المدرسة «الصوفية - الإشراقية»، أعني دلالات هذه العلوم الرمزية لا دلالاتها الفعلية: فتُصبح المعرفة، عندئذ، مجرَّد تجربة روحية للعالم، لا فعلاً نظريّاً وتقنياً للفعل فيه.

أو في مجرد الحفظ والشرح، لكأن المهمة أصبحت الدفاع عن الحاصل من العلم، دفاعاً يجعله أمراً قد تمَّ نهائياً، وغير قابل للتجاوز.

وبَيِّنٌ أن هذين الموقفين لم يكونا قادريْن على التخلص من الجذر الواحد المعلِّل لهذه المآزق المسيطرة على المجموعتين «الصوفية - الإشراقية» «والكلامية الرشدية»: أعني ما في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة من تجاذب وتدافع بين حدَّيْ كل منهما، بين الأفلاطونية والأرسطية في الأولى، وبين الإنجيلية والتوراتية في الثانية. فالمدرسة الصوفية - الإشراقية تميل بالفلسفة ميلاً أفلاطونياً، وبالدين ميلاً إنجيلياً. والمدرسة الكلامية الرشدية تميل بالفلسفة ميلاً أرسطياً، وبالدين ميلاً توراتياً. والأصل في الميول جميعاً واحدٌ، رغمَ ازدواج التأويل المستند إلى تناظرِ محورُه الفصلُ بين حدي الأفلاطونية المحدثة فلسفيّاً، وبين حدي الحنيفية المحدثة دينيّاً، والوصلُ بين الحد المفصول من الأولى والحد المفصول من الثانية، في هذا الاتجاه أو ذاك.

ويمكن أن ندرس هذا التناظر سواء بالمقابلة بين بعدي المجموعتين الفلسفيين أعني الرشدية والإشراقية، أو بالمقابلة بين بعديها الدينيين أعني الكلام والتصوف:

فالأولان يمثلان الميلين إلى حدي الأفلاطونية المحدثة، بما هما غايتان لا تُدركان، أعني الأرسطية والأفلاطونية؛

والثانيان يمثلان الميلين إلى حدي الحنيفية المحدثة بما هما غايتان لا تُدركان، أعني التوراتية الإنجيلية.

وقد فضل ابن تيمية وابن خلدون عند دراستهما هذين النسقين بتقازيحهما المدخل الثاني أعني المدخل الديني أي الكلام والتصوف، وذلك بالتركيز على ممثلَيْهما. الأول يرد على الرازي[١] بوصفه ممثلاً للكلام والفلسفة المشائية، ويرد على ابن عربي[٢] بوصفه ممثلاً للتصوف والفلسفة الإشراقية؛ والثاني يرد على الرازي بوصفه ممثلاً للكلام والمشائية[٣]، ويرد على ابن عربي[٤]، بوصفه ممثلاً

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، مصر ١٩٧١م. ويبدأ هذا الكتاب بقانون الراري في حلّ إشكالات التوفيق بين العقل والنقل ص ٤: «وهذا الكلام [القانون] قد جعله [الراري وأتباعه] قانوناً كلياً فيما يُستدل به من كتب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به». وفي كتاب الردّ على المنطقين، (تحقيق السيد سليمان الندوي، دار المعرفة بيروت) يشير ابن تيمية إلى أن ردّه الحقيقي على الفلاسفة والمتكلمين يعود أساساً إلى إلهياتهم ودلك في التعليق على المحصل وفي الدرء.

(٢) ابن تيمية، رسالة الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة محمد نصيف، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م، وكذلك جلّ ما في المجلد الحادي عشر من الفتاوى.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، VI.١٠. ص ٨٣٧: «ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم». والمعلوم أن ابن خلدون قد لخص كتاب المحصل للرازي: لباب المحصل. وقد نشره الأب لوسيا نوريبو، دارالطباعة المغربية، تطوان ١٩٥٢م. وطبعاً فالرد على الراري لم يكن في المؤلف التعليمي، بل، كان الردّ متعلقاً بالفلسفة والكلام والتصوف بخصوص الأسس النظرية للتاريخ وما بعده، وهي جميعاً منافية للحلول التي يدافع عنها ابن خلدون في المقدمة وفي شفاء السائل.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، III. ٥٢، في أمر الفاطمي: «وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة المتأخرين في شأن الفاطمي، ابن العربي الحاتمي في كتاب عنقاء مغرب (....) وابن العربي الحاتمي سماه في كتابه عنقاء مغرب من تأليفه خاتم الأولياء» ص ٥٧٦ – ٥٧٧

للتصوف والإشراقية. **ويتفق الفيلسوفان، ابن تيمية وابن خلدون، على وحدة الجذر: ابن سينا**[١]. ورغم اعترافهما بالبعد الفلسفي في المجموعتين، فإنهما يؤخران مُمَثِّلَيْه، أعني ابن رشد والسهروردي، دون نكران أهميتهما، أو إهمال نظرياتهما ويقدمان ممثلي الكلام والتصوف أعني الرازي وابن عربي.

لكن طبيعة دراستنا تقتضي أن نختار المدخل الأول، أعني مدخل الفيلسوفين ابن رشد والسهروردي، فنبحث في هذا التناظر بين المجموعتين من المنظار الفلسفي، أعني من الحل الذي اختاره ابن رشد في ردّه على ابن سينا والأفلاطونية المحدثة العربية ببعديها الوصليَّيْن (المشائي والصفوي مع التركيز على الأول)، والحل الذي اختاره السهروردي في ردّه على ابن سينا والأفلاطونية المحدثة العربية ببعدَيْها الوصليين (الصفوي والمشائي مع التركيز على الأول)، وذلك من خلال مناقشة منزلة الكلي وتحديدها تحديداً قاطعاً مع ما يُنسب إلى ابن سينا إما بما هو قد ابتعد عن منزلة الكلي الأرسطية حسب نظر ابن رشد أو عن منزلة الكلي الأفلاطونية حسب نظر السهروردي.

فالسهروردي يبني نظريته في الكلي بناءً يظنه عودةً إلى الفلسفة الأفلاطونية الحقيقية، أي إلى نظرية المثل، وذلك بنقد المنزلة التي حددها ابن سينا والمستندة إلى الفصل بين الماهية والوجود، وإلى تقديم الماهية على الوجود الذي أصبح مجرد لازم يَعْرُض للماهية، بفضل فعل الإبداع الذي ينقل هذه الماهيات من العدم الذاتي إلى الوجود الأجنبي، أو من الإمكان بالذات إلى الوجوب بالغير الذي يقتضي الحدوث الدهري[٢].

---

(١) كما ورد في الفتاوى المجلد الثامن ص ٢٢٨ مثلاً: «ولكن متأخريهم كابن سينا أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وما جاءت به الرسل» أو كما ورد في مقدمة ابن خلدون VI.١٧ ص ٨٧٥: «وقد أشار إلى ذلك ابن سينا... (يعني إلى القطب) فقال: جلّ جناب الحق أن يكون شرعه لكل وارد أو أن يطلع عليه إلاّ الواحد بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي».

(٢) انظر رأي محمد باقر مير داماد عرضه فضل الرحمن في مقالته بعنوان: الماهية والوجود عند ابن سينا: الحقيقة والوهم (ورد في: Hadmard Islamicus vol IV n° 1 - pp. 3 - 12) لكن هذا التقديم الذي يأتي من وصف الوجود بالعرضية سرعان ما يزول لأن الماهية وصفت بالعدمية.

ما الذي يعيبُه السهروردي على منزلة الكلي المشائية بما هي نافية للمثل؟ وكيف يناقش السهروردي تناقض الوجود المتواطئ عند ابن سينا، مع الفصل بينه وبين الماهية، أعني نقطة التوازن المشدود بين حدي الحنيفية المحدثة، والقابل للانخرام بمجرد تغلب الميل إلى أي منهما، الأمر الذي جعله يكون منطلق النقد العائد إلى أفلاطون (السهروردي) والنقد العائد إلى أرسطو (ابن رشد)؟

ذلك ما يركّز عليه السهروردي في دحضه للمشائية الأولى: «واعلم أن أتْباع المشائين قالوا: إنا نعقل الإنسان دون الوجود[1]، ولا نعقله دون نسبة الحيوانية[2]. والعجب أن نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلاّ كونها موجودة فيه، إمّا في الذهن أو في العين[3]. فوضعوا في نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودَيْن: أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها[4]. **ثم إن بعض أتباع المشائين بنوا كل أمرهم في الإلهيات على الوجود**. والوجود[5] قد يُقال على النسب إلى الأشياء، كما تقول الشيء موجود في البيت، وفي السوق، وفي الذهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان. فلفظة الوجود مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد؛ ويطلق بإزاء الروابط كما

(١) وذلك هو معنى الفصل بين الماهية والوجود. وهو ليس فصلاً في الذهن فقط بل هو كذلك في العين، حتى وإن كان التلازم في الوجود الطبيعي يمنع من تصور الأعيان غير مصحوبة بلوازمها وأولها الوجود. لذلك فصل ابن سينا بين الوجود بالعناية قبل الوجود الطبيعي ثم بعده. راجع فصلي انفجار الأفلاطونية المحدثة III. ١ و ٢

(٢) وذلك لأن الحيوانية من مقومات الماهية الإنسانية، بخلاف الوجود الذي ليس هو مقوماً، بل هو لازمٌ يعرض للماهية، دون أن يكون مقوّماً لها (طبعاً حسب ابن سينا).

(٣) ويعني السهروردي أن نسبةَ مقومات الماهية إلى الماهية وبعضها إلى البعض نسبة وجودية، وهي إذن مشروطة بالوجود المتقدم، سواء تعلق الشأن بهذه النسبة من حيث هي بين مكونات الماهية، أو بين عناصر المفهوم (أعني مثلاً بالنسبة إلى الإنسان: المفهوم مؤلف من حيوان وناطق. والماصدق ممن يصدق عليهم هذا المفهوم) في الذهن أو من حيث هي بين مقومات الذات أو الجوهر في العين.

(٤) وهذه المقابلة بين الوجودين، الماهوي والطبيعي أو بين مقومات الماهية ولوازمها هي التي سيرتكز عليها نقد السهروردي، لكونها متناقضة مع المفهوم المتواطئ للوجود الذي يقول به ابن سينا.

(٥) يحاول السهروردي حصر معاني الوجود غير المتواطئة: الوجود في، الرابطة الحملية، الوجود كذات وحقيقة.

يقال زيدٌ يوجد كاتباً؛ وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال ذات الشيء وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف إلى الماهيات الخاصية[1]. هذا ما فَهِمَ منه الناسُ. فإن كان عند المشائين له معنى آخر، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم، لا على ما يأخذون من أنه أظهرُ الأشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر[2][3]»[4].

إن هذا الوجود – الاعتبار الذهني الذي يُضاف إلى الماهيات الخاصية – لا يمكن أن يكون مفهوماً إلاّ إذا كانت الماهياتُ الخاصيةُ هي بدورها اعتبارات ذهنية، فتصبح الإضافة عمليةً ذهنيةً خالصةً بين تصوريْن ذهنيَّيْن خالصيْن، ويُصبح الوجودُ كلُّه مجرَّدَ عمليةٍ حمليةٍ جاريةٍ في عقل الإنسان، فنتساءل، عندئذ، عن عقل الإنسان الذي تجري فيه هذه العمليات: **هل هو أيضاً عملية ذهنية جارية في عقل الإنسان؟** أم إن هذا الاعتبار الذهني، بمجرد كونه ممكناً، يقتضي امتناع الفصل بين الماهية والوجود في الموجودات الحقيقية، بما هي أعيان؟ لذلك يعتبر السهروردي الكلي مجرد اعتبار ذهني خالص، ويعتبر الذوات الأعيان كائناتٍ قائمةً يَتَّحدُ فيها الماهيةُ والوجودُ: «ومن احتج – لكون الوجود زائداً في الأعيان – بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهي على العدم[5]،

(١) ويعتبر السهروردي هذا المعنى من الوجود مجرد اعتبار عقلي يختلف عن طبيعة الوجود الذي يتعلق به البحث عندما نحدد منزلة الكلي. وهو الوجود بما هو ذات غير قابلة لأن يميز فيها بين الماهوي والوجودي. راجع، حكمة الإشراق، الفقرة ٥٦ ص ٦٤ – ٦٥

(٢) وهذه إشارة واضحة إلى ما ورد في إلهيات الشفاء، I.٥ ص ٢٩ وما بعدها.

(٣) إن الجمع بين التواطؤ ونفي نظرية المثل هو المميز الأساسي للحل السينوي، وهو، كما أسلفنا علة المناوسة بين طرفي الأفلاطونية المحدثة. والمعلوم أن نفي نظرية المثل عند أرسطو يستند سلباً إلى نفي التواطؤ، وإيجاباً إلى إثبات التناسب: ما بعد الطبيعة مقالة الجيم بكاملها.

(٤) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٦٠ ص ٦٧

(٥) ما معنى أن الماهية تكون على العدم قبل أن يضيف إليها الفاعل الوجود؟ أليس هذا هو مدلول «شيئية المعدوم» الاعتزالية؟ ألا يبين النقد الذي يوجهه السهروردي هنا لهذا «الكون على العدم» أن اعتبار الوجود لازماً يعرض للماهيات وغير مقوم لها يجعل الماهيات ذات قيام ماهوي حتى في حال عدمها؟

أخطأ[١]؛ فإنه يَفْرِضُ ماهيةً ثم يضم إليها وجوداً. والخصم[٢] يقول: نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل[٣]. على أن الكلام يعودُ إلى نفس الوجود الزائد في أنه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أم هو كما كان[٤]؟»[٥].

وقد تقدم عرضُنا لحلِّ السهروردي ولنقدِ صاحب كتاب المثل العقلية له، فلا فائدة من العودة إليه، إلاّ لإثبات مناط الخلاف بينه وبين ابن سينا، **أعني نفي الحاجز الأخير أمام حل وحدة الوجود، بما هو ذات تتجوهر، أو بما هو جوهر يتذوت.** والحل الأول هو المميّز لجديلة التصوف والإشراق، والحل الثاني هو المميّز لجديلة الكلام والرشدية. وفعلاً فمثلما بنى السهروردي نظرية الكلي على العودة إلى **ما يظنه المثال الأفلاطوني**[٦]، فكذلك يبني ابن رشد نظريته في الكلي على العودة إلى **ما يظنه نظرية الوجود بالقوة الأرسطية**[٧]. وكلا البناءَيْن يستند إلى نقد نظرية

---

(١) والمقصود هنا ابن سينا وتابعي فلسفته، إذ إن الفصل بين الماهية والوجود يتعلق بالمعلولات فقط. فللمعلول من ذاته الماهيةُ؛ ومن علّتِه الوجودُ.

(٢) والمقصود؛ الإشراقيين، وخاصة السهروردي.

(٣) ويعني هذا الكلام أن فعل الإيجاد لا يضيف وجوداً عارضاً لماهية متقدمة لها من ذاتها القيام في العدم، بل إن الماهية نفسها من فعل الإيجاد. وفي ذلك التقاء مع الحل الأشعري ونفي للحل البهشمي (I. ٤ و ٥). فالإيجاد تَذْويتٌ للذوات نفسها وتَمْهِيَةٌ للماهيات ذاتها، وكلا الأمرين عينيان. والتذويت والتمهية عمليتان عينيتان ولا وجودَ لكلي بإطلاق.

(٤) وهذا دليل مُفْحِم. فلنسلم بأن الإيجاد مجرد إضافة للوجود إلى الماهية. ولكن الوجود المضاف، هل هو أيضاً ماهية متقدمة على فعل الإضافة هذا فيصبح الإيجاد إضافة ماهية الوجود للماهية التي ستوجد؟ أم إن الوجود لا ماهية له؟ والجواب طبعاً هو أن الإيجاد هو إيجاد ذات ووجودها هو عين ماهيتها.

ذلك ما فهمه المولى صدر الشيرازي في كتابه المشاعر MOLLA SADRA SHIRAZI... Le livre des pénétrations métaphysiques, trad, Henry Corbin, Verdur la Grasse 1988 - troisième pénétration. De ce qui fait l'essence de l'être in concreto pp. 91 - 101 ولسوء الحظ لم نتمكن من الحصول على الأصل في نصه العربي. لكن الثبات الذي بلغت إليه المصطلحات يجعل الاطمئنان إلى هذه الترجمة – مع علو شأن صاحبها – مقبولاً.

(٥) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٥٩ ص ٦٦

(٦) المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت البحث الأول ص ١٤

(٧) مصادر الفلسفة العربية، بيار دوهام، الترجمة العربية، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٨٩م ص ٢٨٧ – ٢٩١

الكلي السينوية، أعني فصل ابن سينا بين الماهية والوجود وتقديمه الأولى واعتبار الثاني من اللوازم العارضة لها، عندما ينقلها فعل الخلق من العدم الذاتي، أو **عدم امتناع الوجود**، إلى الوجود الأجنبي، أو **وجوب الوجود بالغير**. وهو ما يعني أن منزلة هذا الوجود هي ما يمكن أن نسميه بالحدوث الدهري أو بالحدوث القديم أزلاً وأبداً.

فكيف أمكن للسهروردي أن يظن نظريتَه في الكلي عودةً إلى المثل، وكيف أمكن لابن رشد أن يظن نظريتَه في الكلي عودةً إلى الوجود بالقوة؟ ولِمَ استندا إلى دحض المنزلة السينوية؟ سبق فذكرنا أن المنزلةَ السينوية، بما هي عينُ المنزلة المشائية التي وضعها الفارابي للوصل بين أفلاطون وأرسطو بحل اعتزالي بهشمي (II. ١ و ٢) قابلةٌ للتأويل في الاتجاهين الأفلاطوني والأرسطي، أعني التأويلين اللذين اتّهمَ بهما الاعتزال دائماً (I. ٤ و ٥). وسنرى، في هذا الفصل، علّةَ ظنهما، وعلة عدم بلوغهما إلى المنزلة الأفلاطونية والأرسطية، أعني علّةَ عدم عودتهما إلى واقعية الكلي المطلقة، بمجرد وضع العلم الإلهي متقدِّماً على المعلومات التي تقوم بهذا العلم، إمّا قياماً يؤدي دور العلة الفاعلة (الإشراق الناحي إلى الأفلاطونية)[1]، أو قياماً يؤدي دور العلة الغائية (الرشدية الناحية إلى الأرسطية)[2].

وبيّنٌ أن هذه المنزلةَ التابعةَ في الحالتين (الإشراقية والرشدية) تجعل الكلي، بما هو معقول، ذا وجود تابع للعلم الإلهي، وإن جعلته متبوعاً للعلم الإنساني. ومن تم فهو فاقد للواقعية المطلقة وحائز على واقعية نسبية، هي، في جوهرها، مثالية نسبية بالمعنى الحديث[3]. **فالكليات ليست، بالإضافة إلى الإله، إلاّ معلوماته التي**

---

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ١٦١ ص ١٥٠ - ١٥١

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد III ص ١٥٦٥ وما بعدها.

(٣) وأعني بالمثالية بالمعنى الحديث، ما يفيده كانط مثلاً بالمثالية المتعالية (كانط، نقد العقل المحض، ص ٢٩٨ - ٣٠٨ من الترجمة الفرنسية لترامسايق وباكو، المطبوعات الجامعية الفرنسية): نقد المغالطة الرابعة من علم النفس المتعالي، حيث يُنسب ماني الإدراك من تنوع المدركات إلى المدرك ولا يُنسب إلى المدرك في ذاته دون نفي لوجود هذه الذات غير المعلومة.
KANT, Critique de la raisson pure, Tr.fr.A.T. et B. Pacaud, Paris, P.U.F. 1965 pp. 298 - 308. (Critique du 4e paralogisme de la Psychologie transcendentale).

يتقدم علمُه عليها والتي لا تُوجد إلاّ بما هي معلومةٌ، رغم كونها، بالإضافة إلى الإنسان، تُعَدُّ ذاتَ وجودٍ في الأعيان؛ ومن ثم فواقعيتُها نسبيةٌ إليه.

وتقتضي هذه الوضعية منظومةً إبستمولوجيةً من طبيعة مغايرة تمام المغايرة للوضعية التي تحددت في الأفلاطونية والأرسطية، ومنزلة العلوم النظرية والعملية الناتجة عنها. ويمكن تحديد منزلة العلميْن النظريّيْن والعلمَيْن العمليّيْن، من المنظور «الإشراقي - الصوفي» الذي يقدم الوظيفة الأخروية العملية للمعرفة على وظيفتها الدنيوية النظرية، بالاستناد إلى ترتيب السهروردي لدرجات العلماء ووظائفهم.

فهو يميز بين العالم غير المتأله والمتأله غير العالم، والعالم المتأله ووسائط بين هذه المنازل: «فالمراتب كثيرة، وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث؛ حكيم بحاث عديم التأله؛ حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه؛ طالب للتأله والبحث؛ طالب للتأله فحسب؛ طالب للبحث فحسب. **فإن اتفق في الوقت متوغّل في التأله والبحث، فله الرئاسةُ، وهو خليفةُ الله. وإن لم يتفق، فالمتوغّل في التأله المتوسط في البحث. وإن لم يتفق، فالمتوغِّلُ في التأله، عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض عن متوغّل في التأله أبداً؛ ولا رئاسةَ في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغل في التأله؛ فإن المتوغّل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بدّ للخلافة من التلقي. ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكون خفيّاً وهو الذي سماه الكافة القطب، وإن كان في غاية الخمول، وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نوريّاً»**[1].

إن تقديم المتأله بدون بحث على الباحث بدون تأله، وربط ذلك بخلافة الإله والإمامة الفعلية، أو حتى عديمة السلطان السياسي، يبيِّنان، بوضوح، المنزلةَ الدنيا التي للعلم النظري الخالص ذي الأهداف التفسيرية والتقنية بالمعنى الحديث للكلمتين. ورغم عدم استثناء هذا المعنى فإن التوجه الأخروي والعملي (بالمعنى

---

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، مقدمة المصنف، الفقرة ٥ ص ١١ - ١٢

الذي للسلطان الروحي) قد حدَّد الوضعيةَ المعرفيةَ التي يصبح العلم النظري والعملي فيها بمجرَّد أداةٍ يُوظِّفُها السلطان الروحي الموطد للسلطان الزماني. وهو إذن مندرج ضمن التصور الصوفي - الصفوي الذي عاد بالنظر والعمل إلى الوضعية المصرية والبابلية المتقدمة على نشأة الفلسفة والدين الوضعي المنزل[1].

* * *

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، مقدمة المصنف الفقرة ٤ ص ١٠ - ١١، حيث يؤكد السهروردي هذه العودة إلى ما قبل أرسطو وحيث يفهم أفلاطون بمن تقدم عليه تأويلاً لفلسفته بفلسفاتهم فهماً يعتبره السهروردي جوهر الفلسفة الإشراقية التي يقول فيها: «وعلى هذا تبنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس».

الفصل الرابع

منطق التناظر العكسي بين الجديلتين وخاصيات المجال النظري والعملي عندهما

ولكي نُيَسِّر فهمَ هذه الوضعية، فلنقل إن السهروردي وابنَ رشد فيلسوفان أولاً، أتَيا إلى التصوف (الأول) وإلى الكلام (الثاني) في تشاجن الوضعية المعرفية التي نتجت عن انفجار الأفلاطونية المحدثة. وتلك هي علة الأهمية التي أوليناها إلى **مشكاة الأنوار** وإلى **تهافت الفلاسفة**. وذاك المصدر مع هذا المورد يُفسِّران الإبقاء على البرنامج الفلسفي العقلي المطعَّم بالتعليم الصوفي والتعليم الكلامي، المتأثرين بَعْدُ بشكلي الأفلاطونية المحدثة الوصلية (II.١. ٢ و II.٣. ٤)، والمؤثرين فيهما. وفي مقابل هذين القادمين من الفكر الفلسفي إلى الفكر الديني، نجد ابن عربي والرازي اللذين يسلكان نفس الطريق في الاتجاه المعاكس. فالأول جاء إلى الفلسفة من التصوف؛ والثاني جاء إليها من الكلام. **بحيث أدى التفاصل الفلسفي، بعد الانفجار، إلى حِدَّة التقابل بين الإشراق والرشدية؛ وأدى التفاصل الديني، بعد الانفجار، إلى حِدَّة التقابل بين التصوف والكلام، فاجتمع الطرفان الأول من كليهما معاً، والثاني من كليهما معاً**. وإذا كان الإشراق يضع البعدَ الصوفي فوقَه بشرط تضمنه للتوغل في البحث، والرشدية تضع البعد الكلامي دونها لِما تتّهمه به من جَدَلِيَةٍ، فإن ذلك لا يمنع الرشدية والكلام من الترابط بعلائق

مُشاكلة لعلائق الإشراق بالتصوف، من حيث منزلة الكلي، والعلمين النظريين والعمليين. وذلك ما مكننا من استخراج الْمُميِّز الأساسي للمدرسة الإشراقية - الصوفية، في عودتها إلى ما قبل المنزلة الواقعية بالمعنى الأفلاطوني والأرسطي.

فهذه العودة عودةٌ إلى المتقدم على أفلاطون وأرسطو وموسى وعيسى، بمعنى علينا الآن تحديده. فلم تعد المقابلة المعرفية بين العقلي والحسي، والمقابلة الوجودية بين الصوري والمادي من الإشكالات الفلسفية المهمّة؛ ولا المقابلة بين اللامرئي والمرئي، وبين الروحي والمادي من المسائل الدينية المفيدة؛ ولا المقابلة بين الطبيعة ما بعد الطبيعة، وبين الشريعة ما بعد الشريعة أو بين التاريخ ما بعد التاريخ من القضايا الجوهرية في هذه الوضعية المعرفية التي يتحرك فيها الإشراق والتصوف؛ بل أصبح ذلك كلّه مجرَّدَ تَمَظْهُرات وتَجَلِّياتٍ لفعلٍ واحدٍ تَفْعَلُه ذاتٌ واحدةٌ، ويتَعَيّن في معطَيَيْن هما: التشريع أو الأمر (المعطى الشريعي، أو القرآن الكريم)، والتطبيع أو الخلق (المعطى الطبيعي أو العالم). ولكل منهما درجات مرئية ولا مرئية محسوسة ومعقولة، ظاهر وباطن. ويتفاعل هذان المعطيان تفاعلاً طبيعياً في النفس والعالم، وتفاعلاً شرعيّاً في النص والتاريخ، مما يولّد الموضوعات الرئيسية المتشاكلة التالية:

(١) الكتاب (القرآن) آيةً للوجود بأبعاده الطبيعية والشرعية، والنفسية والتاريخية التي تلتقي جميعاً في بعد خامس هو الذات الإلهية المتكلمة.

(٢) **العالم (الوجود الطبيعي)** آيةً للوجود بنفس تلك الأبعاد.

(٣) **النفس (وهي جامعة للسابقين)** آيةً للوجود بنفس تلك الأبعاد.

(٤) **التاريخ الروحي - السياسي** (للمتأله وللأمة وللإنسانية) آيةً للوجود بنفس تلك الأبعاد.

وليست هذه الموضوعات في علاقة دال بمدلول، أي إن الكتاب، مثلاً، ليس مجرَّدَ خطاب حول الموضوعات الباقية (النفس والعالم والتاريخ) سواء بالمعنى الخبري (كالقصص) أو الإنشائي (كالأوامر والنواهي)، بل هو موجودٌ مثلها ودالٌّ دلالَتها على مصدرها جميعاً، أعني الذاتَ الإلهيةَ.

وإذن فهذه الموضوعاتُ الأربعة آياتٌ متماثلةٌ، وكلّها رامزةٌ لِمَرْموزٍ واحدٍ هو الموضوع الخامس، أي الذات الإلهية، بما هي الوجود الواجب الذي يتجلى في صفاته وأفعاله الشريعية (القرآن والتاريخ)، والطبيعية (النفس والعالم).

وينتج عن بنية الموضوعات هذه الاهتمام بأمريْن أساسِيَّيْن يُبْعِدان البحث عن الوظائف الدنيوية من المعرفة النظرية والعملية، ويوجهانها إلى عالم الأرواح الأخرَوي الموظَّف في تركيز السلطان الروحي للكهنوت في خدمة العسكروت[1]:

الأمر الأول: هو التناسبات بين هذه الموضوعات أعني ما يوجد من تشاكل وتوافق بين الكتاب والعالم والنفس والتاريخ، سواء بما هي جميعها موجودات يُناظَرُ بينها في أعيانها، أو بما يكون من بعضها في بعضها: الكتاب بعينه، والنفس والعالم والتاريخ لذاتها، أو هذه في الكتاب، أو كل منها في النفس أو في العالم أو في التاريخ. **وهذا الترائي بينها، بحكم التناسب والتناظر، هو المبحث الفلسفي الصوفي العام الذي صار مضمون فينومينولوجيا الروح الشخصية أو الجماعية في الميتاتاريخ الصوفي، بوصف هذا التعاكس (بالمعنى المناظري للكلمة) ممثلاً لوحدة التجلي الإلهي. وكل منها، إذن، ممثِّلٌ لها جميعاً. وليس مضمون الفتوحات الذي يعجب به الكثير ممن لا يفهم إلاّ «طبقاً» سيِّئ التنظيم من هذه الخرافات السطحية.**

الأمر الثاني: ولعله الأهم، هو تشاكل هذه الآيات من حيث درجاتُ وجودِها. فلكل منها أبعاد خمسة: البعد العيني، والذهني، والرسمي، واللفظي، والطبعي. فالقرآن مثلاً – وهو أسماها وسنرى لِمَ – له وجود عيني، ووجود

(١) لهذه العلة كانت التهمة الأساسية التي لأجلها أُعْدِمَ السهروردي هي القول بعدم ختم النبوة، راجع أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، لأبي ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٧م ص ٢٦ وما بعدها (سبب مقتل السهروردي). وكذلك ابن تيمية حول ادعاء التلمساني بأن النبوة لا تختم: الفتاوى المجلد الحادي عشر، ص ٢٤٤: «وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون الأولياء على الأنبياء، ويذكرون أن النبوة لم تنقطع كما يذكر ابن سبعين وغيره».

لفظي، ووجود ذهني، ووجود رسمي، وله طبيعته التي تخصه وتجعله غير الآيات الأخرى. ولما كانت هذه الآية القرآنية ممتازةً على غيرها، فهي مُقَدَّمةٌ عليها جميعاً، إذ إن طبيعتَها هي عينُ فعل الإيجاد نفسه: كُنْ.

ولذلك فجميع هذه الآيات كلماتٌ؛ وهي إذن، في جوهرها، عائدة إليه. **وإذن فالكتاب قبل العالم، وقبل النفس، وقبل التاريخ، قبليةَ البداية والغاية؛ وهو، بوجوداته تلك، نموذج الآيات الثلاث الأخرى، أعني العالم والنفس والتاريخ. لذلك سيكون التعامل معه، بما هو رامِزٌ بإطلاق، مصدراً لجميع التأويلات الممكنة للآيات الأخرى، بحيث صارَ وجودُه العيني، بماديته وحرفيته، هو عينُ باطنِه وروحِه. وبدون ذلك لا يمكن أن نفهم تصوف ابن عربي والتوازي المطلق بين تفسير القرآن وعلم الوجود وتجارب المتصوفة وتاريخ الدين، بما كان ذلك كله فينومينولوجيا التمظهر الإلهي[1]. لذلك صار كل شيء، مثل النص القرآني، ذا وجود عيني (في العدم)، ورسمي (في اللوح)، ولفظي (في الوحي)، وذهني (عند الإنسان)، وطبيعي (كونه تلك الآية لا غيرها)، أعني كونه نَفْساً، أو عالماً، أو تاريخاً، أو قرآناً، وهي مستويات تَمَظْهُرية لا امتياز لها بعضها عن البعض خارج الوجود، إلاّ في هذه المقايسة المحددة لنموذج الخلق،** أي إن طبيعة هذه الآيات، بما هي عالم، أو قرآن، أو نفس، أو تاريخ، وبما هي آيات دالة وتجلٍّ إلهي، لم تندرج في الوجود زمانياً من المستوى

---

(١) راجع Charles-andré GILIS, Le Coran et la fonction d'Hermes, les éditions de l'œuvre Paris 1984 حيث يعالج ابن عربي شهادات القرآن بالوحدانية لله وحيث تمثل الشهادات الست والثلاثون جميع أصناف تمظهرات الوحدة الإلهية بما هي مصدر الكون. ويصاحب شروح ابن عربي لهذه الشهادات تعليقات للمترجم مفيدة. وراجع كذلك Muhammad Valsan, La niche des lumières d'Ibn Arabi Editions de l'œuvre Paris 1983 وفيه يتم التعامل مع الأحاديث القدسية (١٠١ حديث) تعاملاً مماثلاً للتعامل مع حرفية النص القرآني، أي إن النص لا يُعتبر مجرد دال لما هو موضوع له، بل مادية النص نفسها تعد، مثل الموجودات الطبيعية، ويقع معاملتها على هذا النحو. فيكون ما فيها من تعينات حرفية ذا دلالة، وليس مجرد مضمونها المدلول. وقد وضع ابن عربي القاعدة التي أشرنا إليها في كتاب التراجم: باب ترجمة إياك أعني وافهمي يا جارة: «فوقع البيان. فما رمز نبيّ شيئاً قطُّ، لأنه بُعث للبيان».

العيني إلى الذهني إلى الرسمي إلى اللفظي إلى الطبعي أو العكس، بل هي لها تلك المستويات، بما هي هي، في القدم أزلاً وأبداً[1].

وقد أحدث الاهتمام بهذين الأمرين توجيهاً حَصْرياً للمطالب المعرفية التي أصبحت مجرَّدَ دراسةٍ بنيوية أو لُعْبةً رمزيةً، تبحث في التشاكل بين الآيات، والتناظر بين مستويات كل واحدة منها، فتولّد عنها نوعان من العلوم البديل عن العلوم بالمعنى النظري - التقني في المعرفة العلمية، أعني العلوم ذات الفاعلية التفسيرية والتقنية في الطبيعة والمجتمع. وهذه العلوم البديلة هي «علم» أسرار الحروف[2]، و«علم» السحر والطلسمات[3] و«علم» السيمياء[4]، و «علم» الجفر[5]. وجميعها تنطبق على الموضوعات الأربعة التي أشرنا إليها مع الانطلاق من أحدها. فأسرار الحروف ينطبق عليها جميعاً، ولكنه من الحروف والأعداد يَنْطلقُ. والسحر والطلسمات منها، ومن النفس يَبْدأ. والسيمياء منها ومن النفس والطبيعة. والجفر منها ومن النفس والطبيعة والتاريخ. **فتلتقي رمزية الحروف والأعداد والتنجيم والسيمياء في مزيج غريب، مع ما حصل من علوم حقيقية**

(١) إن الأهمية المُولاة إلى الكتابة في نظرية التكوين والخلق الواردة في القرآن والتصوف والصفوية وتقديمها على القول والكلام هي من المظاهر المؤيدة لهذه العودة إلى الذهنية المصرية البابلية المتقدمة على الفلسفة اليونانية. فدور الكهنوت بما هم كتبة (الكتبة الحافظون!) وأهمية التدوين والسجلات المرقومة كلها أصبحت في التصوف ونظرية المحالي، ذات أهمية قصوى. فأصبحت نظرية الكتابة ومكوناتها نموذجاً أساسياً لتفسير الوجود والخلق. ومنها وعليها استندت جميع العلوم المستمدة من الحروف، حتى إن أول الفيوض، صار، عند الكرماني، قلماً وثانيها لوحاً: الكرماني، راحة العقل، السور الثالث والرابع والخامس. ص ١٥٥ إلى ٣١١. فعوض القلم الكلمة وفعل الكتابة فعل الكلام.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، VI. ٢٩، علم أسرار الحروف، ص ٩٣٦ - ٩٧٦

(٣) نفسه VI. ٢٨، ص ٩٢٣ - ٩٣٦، علم السحر والطلسمات.

(٤) نفسه VI. ٣٠، ص ٩٧٦ - ٩٩٢، علم الكيمياء.

(٥) نفسه III. ٥٣، ص ٥٨٧ - ٦٠٨: «في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر والتنجيم والملاحم»: «وقد كان يعقوب بن إسحاق الكندي منجم الرشيد والمأمون وضع في القرانات الكائنة في الملة كتاباً سماه الشيعة الجفر باسم كتابهم المنسوب إلى جعفر الصادق. وذكر فيه، فيما يقال، حدثان دولة بني العباس، وأنهاه نهايته، وأشار إلى انقراضها والحادثة على بغداد أنها تقع في انتصاف المائة السابعة وأن بانقراضها يكون انقراض الملة» ص ٦٠١

رياضية وفلكية، لتُوظَّف جميعاً في إسناد السلطان الروحي الخادم للسلطان الزماني في الدولة اللاهوتية العسكرية بالمعنى المتقدم على نشأة الفلسفة والدين المنزَّل، الدولة التي حلّ الانحطاط بسيطرتها على تاريخنا والتي بالثورة عليها كانت النهضة العربية والإسلامية المعاصرة التي بدأنا نشهد.

وبيّنٌ أن مثل هذه البحوث، إذا ما أدت إلى نتائج ذات فائدة في العلمَيْن النظريَّيْن والعلمَيْن العمليَّيْن، فإنها تكون غير مقصودة وحاصلة بالاتفاق، ولعلها مجرد توظيف للنتائج التواليفية في الأعداد والحروف[1]، أو للنتائج اللسانية في الفونولوجيا، أو لنتائج الدراسات الأدبية في التفسير والتأويل[2]. والحصيلة أن العلوم النظرية والعملية بمعناها الفلسفي الخالص قد عادت فامتزجت في قوس شديدة التعقيد تقازيحُها تَذْهَبُ من خرافات العجائز والأساطير القديمة إلى خزعبلات المشعوذين وأكاذيب المحتالين لترويض العامة، وتأسيس سلطان الأولياء. وقد خصَّص ابن خلدون جزءاً هامّاً من الباب السادس من المقدمة لدحض هذه الفنون التي أصبحت **مجالاً مُوحِلاً ابتلع العلوم العقلية والنقلية**، وأفقدها كل قدرة على التمييز بين العلم والخرافة[3].

ومثلما تكونت هذه الأمزجة التوظيفية حول الرياضيات والحروف، بما هي رموز عددية، تكونت كذلك أمزجة توظيفية حول المنطق والأشكال ما بعد اللغوية، وأصبحت ذات دلالات وجودية روحية يستعملها المتصوفة للتعبير عن

---

(١) مثلما هو الشأن في كتابات البوني وخاصة رسائله الأصول والصوابط المحكمة وبغية المشتاق في معرفة وضع الأوفاق، وشرح البرهتية وشرح الحلجلوتية الكبرى، الصادر عن دار المحمدي مطبعة المنار تونس. بدون تأريخ.

(٢) والمعلوم أن جلّ الدراسات الصوتية والأدبية لها صلة وطيدة بدراسات تجويد القرآن وتفسيره.

(٣) وخاصة الفصول المسماة بـ «إبطال» كذا وكذا: مثل VI. ٣١ و ٣٢ و ٣٣. أعني إبطال الفلسفة، **إبطال صناعة النجوم، إنكار** ثمرة الكيمياء. مما يجعل الفصل السادس من المقدمة متضمناً، بالإضافة إلى العرض التاريخي للنظريات الفلسفية حول العلوم والتعليم إيجاباً، عرضاً سالباً ودحضاً للنظريات الخاطئة غير المميزة بين العلم بمعناه النظري الموجه إلى الخلافة بمعنى السيطرة العقلية على الكون والتوظيف الأسطوري والسحري لهذه العلوم بعد اعتبارها حقائق نهائية.

نظرياتهم. ولعل أفضل الأمثلة نجدها في استعمال المنطق[١] والنحو والصرف معيناً للنماذج التأويلية التي يفسِّر بها المتصوف طبائع الوجود، أو تجارب الروح في الطريق.

ولكي نحدد، بصورة دقيقة، التناظرَ التقابلي بين المدرستين الصوفية الإشراقية والكلامية الرشدية، بخصوص دور العلم النظري (الرياضيات والمنطق) والعملي (السياسيات والتاريخ)، ونُعِد إلى وصف المدرسة التالية، بعد وصف الأولى وما أدت إليه، علينا أن نجرب هذه المحاولة التوضيحية: فالموضوعات أو الآيات الأربع التي أشرنا إليها، بما هي تمظهرات للموضوع الخامس أو الذات الإلهية، قابلة للرد إلى مَوْضوعَيْن، كل منهما يُدرس، إمّا من منطلق التوظيف الدنيوي الخالص، أو من منطلق التوظيف الأخروي الخالص، وذلك بالصورة التالية:

١ - الكتاب والتاريخ الإنساني:

١َ - يُدْرَسان لذاتهما من أجل المعرفة النظرية الفاعلة والمساعدة بحق على تنظيم حياة الإنسان في الدنيا. وهو ما يولّد نوعين من العلوم: **علوم أدوات** لمعرفة هذين المعطيين، أعني الكتاب والتاريخ (علوم اللغة، والقرآن، ونقد الأخبار وتحقيق النصوص)، **وعلوم غايات** مُستَمَدّة من الكتاب والتاريخ لتنظيم الحياة الاجتماعية: **الفقه أو الفقه الأصغر والسياسة أو الفقه الأكبر**[٢].

٢َ - أو يُدْرَسان بوصفهما آيات ورموزاً أسمى من الوظائف السابقة ودالةً على بواطن الوجود والعالم الآخر. وما الدراسات السابقة إلاّ أدوات، لكون ما عُدَّ غايات

(١) ابن العربي، كتاب الميم والواو والنون، حيدرأباد الدكن ١٩٤٨م، الطبعة الأولى ص ٣ - ٤: «وكذلك جميع النتائج لا تكون إلاّ عن الفردية. ألا ترى إلى المقدمتين في المنطلق مركبة من ثلاثة بتكرار الواحد في المقدمتين فتظهر أربعة وهي ثلاثة، ولولا هذا الواحد الذي أعطى الفردية لهذين الاثنين ما صحّ (نتاج) أصلاً. وكذلك الذكر والأنثى لا ينتجان أصلاً ما لم تقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية».

(٢) ويمكن أن نضيف إلى ذلك أمرين آخرين تابعين لهما أعني السنة والسيرة: أعني تاريخ أفعال الرسول وأقواله، ثم نص أقواله.

فيها هو بدوره أدوات لحياة أسمى من الحيـاة الدنيـا. فيُصبـح الكتـاب والتـاريخ روامزَ لحقائقَ متعاليةٍ هي معارجُ الروح وتجليات الإله.

لذلك عُدَّ النوع الأول ١-١َ. **فقـه ظـاهر**، وهـذا النـوع ١-٢َ. **فقـه بـاطن**، وأصبح جوهرُ الصراع بين الفقهاء والمتصوفة يدور حول هـذا الإشـكال المتعلـق بطبيعـة المضمـون الديـني الـذي للكتـاب والتـاريخ[1]. ويمكـن أن نعتـبر بصـورة واضحة، أن النوع الأول من الدراسات (١-١َ.) يمثل المصـدر الرئيسـي لجميـع العلوم النقلية الموجهـة إلى تنظيـم الحيـاة الاجتماعيـة الدنيويـة، ببعديهـا النظـري والعملـي: كـالعلوم الأدوات (علـوم اللسـان وعلـوم نقـد الأخبـار وتحقيقهـا: كـالتجريح والتعديـل) والغايـات (علـم الفقـه والسياسـة). وهـذا هـو المصـدر الأساسـي للمعرفـة الإيجابيـة في هـذه الميـادين؛ وتعـود في الأغلـب إلى المدرسـة الكلامية الفقهية بالمقابل مع المدرسة الصوفية. أمـا النـوع الثـاني (١-٢َ.) فهـو المصدر الرئيسي للمزاج الذي تَـألَّفَ في شـكل معـارف إشـراقية صوفيـة مثَّلـت الموضـوع الأول للنقد التيمي والخلدونـي بوصفهـا علـة الانحطـاط. وفعـلاً فهـذه الثقافـة المزيجـة بـين العلـم وتوظيفاتـه السـحرية والأسـطورية هـي الـتي أسسـت السلطان الروحي الخادم لسلطان المرتزقة، والصـاد عـن الجهـاد التحريـري ضـد المغول والصليبيين[2].

٢َ - العالم والنفس الإنسانية:

١َ - ويُدْرَسان لذاتهما ومن أجل معرفة الطبيعة والإنسان والفعـل فيهمـا. وهـو ما يولد كذلك نوعين من العلوم: العلوم الأدوات، لمعرفة هذين المعطيين (النفس والعـالم) وهـي الرياضيـات والمنطـق، والعلـوم الغايـات لفهـم العـالم والإنسـان والاستفادة منها في تنظيم حياته الدنيا (**علم الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة**).

---

(١) ابن حلدون، شفاء السائل، الفصل الخامس، ص ٧٤: «وقـد كنـا بينـا فسـاد رأي مـن زعـم تفـاوت الناس في خطاب الشريعة وأن لها ظاهراً وباطناً في أوائل المقدمة».

(٢) راجع:
Alfred Morabia, Prodiges prohétiques et surnaturel démoniaque selon Ibn Taymiyya, pp. 161 - 172 in *sa signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*. Aix en Provence Ed. Sindbad Paris 1978.

٢ً – أو يُدْرسان بوصفهما آيتين رامزتين لعالم آخر أسمى منهما، وتكون الدراسات السابقة (٢–١ً.) بنوعيهما مجرَّد أدوات واستعمالات ثانية فيها. وعندئذ يصبح العالم والنفس مجرد مظاهر مذكّرة بالعالم الأسمى عالم الحقائق المتعالية بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، حيث تكون العلوم السابقة مجرَّدَ فنون، بالإضافة إلى هذا النوع من العلم[1].

ويمكن، بصورة واضحة، أن نعتبر النوعَ الأوَّلَ من الدراسات مصدر جميع العلوم العقلية ذات التوجه الدنيوي، بما هي أدوات (**الرياضيات والمنطق**)، أو بما هي غايات (**الطبيعة وما بعد الطبيعة**) نظرية أو بما هي أدوات (**السياسيات والتاريخ**) أو بما هي غايات (**الشريعة وما بعد الشريعة**) عملية. وهذه الدراسات هي المعين الحقيقي للمعرفة الإيجابية؛ ويعود الوضعي منها في الغالب إلى المدرسة الكلامية الرشدية، بالمقابل مع المدرسة الصوفية الإشراقية. وطبعاً لا يعني ذلك خلوّ الثانية مما يغلب على الأولى، أو خلو الأولى مما يغلب على الثانية.

لكن الصدام الإبستمولوجي الفلسفي بين المدرسة الإشراقية الصوفية والمدرسة الرشدية الكلامية، في مجالي النقل والعقل، هو كما وصفنا. ويمكن تلخيصُه بالصورة التالية:

فإذا ما جمعنا العنصر الأول من علوم النقل والعنصر الأول من علوم العقل، أعني ١–١ً. و ٢–١ً. كان لنا مضمون المدرسة الكلامية الرشدية. وإذا ما جمعنا العنصر الثاني من علوم النقل والعنصر الثاني من علوم العقل، أعني ١–٢ً. و٢–٢ً. كان لنا مضمون المدرسة الصوفية الإشراقية. وفي الحالة الأولى يكون مضمون المدرسة الثانية موجوداً وجوداً تابعاً لمضمون المدرسة الأولى. وفي الحالة الثانية يكون مضمون المدرسة الأولى موجوداً وجوداً تابعاً لمضمون المدرسة الثانية. **فلا تخلو أي منهما من جميع المضمونات، بل هما لاتختلفان إلاّ بطبيعة تراتبها والتقدم المنسوب إلى التوجه الدنيوي أو الأخروي لوظائف العلم.**

---

(١) أفلاطون، الجمهورية VII، ٥٣٣ ب – ح.

ومعنى ذلك أن توزيع هذه المضمونات يكون، في كلتا المدرستين، بحسب المنزلة التي يوليها أصحابُها إلى١-١ً. بالمقارنة مع ٢-١ً. في حالة تقديم الكتاب والتاريخ على العالم والنفس، أو المنزلة التي يوليها أصحابها إلى٢-١ً. بالمقارنة مع ٢-٢ً. في حالة تأخيرهما عنهما. **لذلك قلنا إن الفصل الأفقي بين الأفلاطونية والأرسطية أو بين الإنجيلية والتوراتية نتج عن الوصل العمودي بين الحدين المتلائمين، بحيث اجتمع الإنجيلي (التصوف) والأفلاطوني (الإشراق) في ١-٢ً. و ٢-٢ً.؛ واجتمع التوراتي (الكلام) والأرسطي (الرشدية) في١-١ً. و ٢-١ً.**

وبذلك نكون قد حدَّدنا مضمون التعليم السائد في المدرسة الصوفية الإشراقية ونظام تراتبه، وبينا مناظرته لمضمون التعليم السائد في المدرسة الكلامية الرشدية، **مما سيُيَسِّر علينا الآن تحديد مكونات هذه المدرسة ومنزلة الكلي فيها لكي نتمكن، في أوج هذا الباب الأخير، من وضع العبارة التوضيحية الخاتمة لمنازل الكلي كما تحددت في الأفلاطونية وفي الحنيفية المحدثتين العربيتين، في مرحلتهما الأخيرة قبل ذروة نقدهما التيمي والخلدوني وكما سترثهما النهضة العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر.**

إذا كانت الإشراقية - بما هي مسعى إلى تخليص الأفلاطونية من الأرسطية - تندرج ضمن حركةٍ فكريةٍ عامةٍ، نقلت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين من الوصل بين حديهما إلى الفصل بينهما، أعني حركة التصوف الثاني الذي جمع التصوف الأول والصفوية[1]، فإن الرشدية - بما هي مسعى إلى تخليص الأرسطية من الأفلاطوبية - تندرج ضمن حركة فكرية عامة، نقلت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين من الوصل بين حديهما إلى الفصل بينهما، أعني حركة الكلام الثاني الذي جمع بين الكلام الأول والمشائية[2].

وقد أبرزنا، في بداية هذا الفصل، كيف أحاطت حلول التصوف الأربعة بالإشراقية في منظومة مخمسة، أعني السبعينية (الوحدة الحق والكثرة الوهمية)،

---

(١) راجع، III. ١ و ٢، انفجار الأفلاطونية المحدثة.

(٢) راجع، كذلك III. ١ و ٢

والتلمسانية (الكثرة السائلة الحق والوحدة الوهمية)، والأكبرية (الوحدة الجدلية للسيلان المحسوس المستند إلى القيام في العدم المعقول)، والقُونَوِيَة (الوحدة الجدلية لقيام المعقول الموجب السائد للسيلان المحسوس)، **وهو ما أحدث جديلةً مُعَقَّدةً مثلّثَ، بتقازيح قوسها «الفلسفية – الدينية»، منذ الغزالي إلى النهضة، البعد الإشراقي الصوفي من الفكر العربي الذي كان موضوع الردود الفلسفية الدينية عليه منذ الغزالي كذلك في البعد الرشدي الكلامي من الفكر العربي.**

ودون بحث عن التوازي الشكلي، لا يمكن أن نعجب إذا نحن وجدنا نفس المنظومة المخمَّسة في الكلام الثاني والرشدية، بما هي جديلة معقَّدة مقابلة للجديلة الصوفية الإشراقية. ذلك أن الاعتزال بفرعيه (البهشمي والأشعري) والظاهرية بفرعيها (الحزمية والحنبلية) مثلا درجات الابتعاد عن المنظومة الصوفية الإشراقية، أو الدرجات الفعلية لتخليص الفكر الذي يمكن أن يلائم الأرسطية من الفكر الملائم للأفلاطونية فلسفيّاً، والفكر الذي يمكن أن يلائم التوراتية من الفكر الملائم للإنجيلية دينيّاً. **وفعلاً، فلو جمعنا الحلول الكلامية واحترازاتها على الأفلاطونية المحدثة الوصلية، كما تعيَّنت في ذروتها المتفلسفة، أعني تهافت الفلاسفة، لوجدناها متضمنة للأسانيد التي مثلت التدرج السالب في الإعداد لإحياء الأرسطية كما حاوله ابن رشد:** أعني درجتَي الظاهرية، أو واقعية المعطى الوضعي (نصّ الشريعة) والمعطى الطبْعي (العالم)، ودرجتَي الاعتزال المتسائل عن طبيعة العقل الذي لهذا المعطى، بما هو عقلٌ محايث للوجود العالمي إما بما يكون الوجود الإلهي مردوداً إليه (الاعتزال البهشمي)، أو بما يكون مردوداً إلى الوجود الإلهي (الاعتزال الأشعري).

وإذا كانت واقعية المعطى الوضعي تعني، في الشريعة بما هي عقيدة وبما هي فقه، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقِّق والمنسِّق والمحلل للمعطى التاريخي على الاجتهاد المؤول بالرأي[1]، فإن واقعية المعطى الطبعي تعني، في الطبيعة، بما هي

(١) وهذا الموقف الذي يخصِّص المدارس الفقهية المقدمة للنص على الرأي ذو دلالتين إحداهما قانونية فقهية، والثانية وجودية معرفية. فالمعلوم أن النص الديني، بما هو مصدر فقهي، يُضفي على الأحكام،=

موضوعُ نظر وموضوعُ عمل، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقق والمنسق والمحلل للمعطى التجريبي على الاجتهاد التخميني بالرأي[1]، مما يفيد بأن هذا الموقف، في علم الشريعة وعلم الطبيعة، هو الموقف المعرفي الذي يجعل العلم عملاً عقليّاً ذا معطيات موضوعية معطاة في تعيُّن نصّي أو حسّي، وليس هو مجرَّدَ بناء فكري قبلي. **وإذن فهذا الموقف أقرب ما يكون للإبستمولوجيا الأرسطية، أي إن العقل عندهما (ابن حزم وابن حنبل ومدرستهما) ليس هو بديلاً عن المعطى الموضوعي للحس (شرعيّاً كان أو طبعيّاً)، بل هو الحقيقة المستخرجة بالمنطق من هذا المعطى، وإلاّ تعذر الفصل بين العلم والحلم.**

أما المدرستان الأخريان، أعني الاعتزاليتين، فإنهما تمثلان موقِفَيْن من موقِفَي المدرستين الأوليين. إنهما تحددان طبيعة الإدراك النسقي لمعقولية المعطى الشريعي والمعطى الطبيعي. وقد تقاسم الاعتزالان هذا الموقف بالمقابلة بين الخليتَيْن الممكنَتَيْن عقلاً. فإثبات المعقولية يمكن أن يكون بإزالة ما يُنافيها من المعطى، اعتماداً على التأويل (الاعتزال البهشمي)، أو بتجاوز المعقولية الظاهرة المنافية للمعطى إلى معقولية أعمق تلائمه (الاعتزال الأشعري): **تحكيم العقل الإنساني في المعطى، أو تحكيم المعطى في العقل الإنساني.** وإذا كان العقل، في الحالة الأولى، يُعَدُّ فوق المعطى الذي يُرَدُّ إليه بالتأويل؛ فإنه يكون، في الحالة الثانية، دونه، مما

= تكييفاً للأشياء وقضاء بين الناس، الموضوعية الشكلية التي تخلص المعايير من التحكم الشخصي الذي للمجتهد والقاضي. أما في المستوى الوجودي المعرفي، فالدلالة تتعلق بقبلية الموضوع المعلوم على الذات العالمة وتبعية العلم للمعلوم. ومن شروط هذا الموقف وضع العلوم الأدوات الممكّنة من الاستناد إلى المعطى النصي استناداً خالياً من التناقض وممكّناً من التفاهم. من هنا كان المعطى النصي يقتضي منهجيتين: تاريخية لتحقيق النص، ومنطقية لشرحه واستمداد الأدلة القانونية منه. وقد حدد ابن حنبل مصادر فقهه متشدداً في استبعاد الرأي، راجع الدكتور مصطفى الشكعة، الأئمة الأربعة، الشركة العالمية للكتاب دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٣م، ج ٤ ص ٢٢٠ .

(١) وهذا هو الموقف الذي يخصص التجريبيين عامة، وهم بهذا يوافقون النصيين من الفقهاء في ضربي المنهجية حيث يصبح الاستقراء الحسي موازياً للتحقق التاريخي والاستنتاج المنطقي واحداً عندهما في تأويل ما يُستمد من الوضع عند النصيين، ومن الاستقراء عند التجريبيين.

يقتضي البحث عن معقولية المعطى ذاته بتجاوز معقولية العقل الإنساني السطحية. **وهكذا يصبح العقل الإنساني، دون المعطى الطبيعي والشريعي، الذي لا يبدو مفهوماً ببادئ الرأي، والذي لا يكفي فيه التأويل لتجاوز تناقضاته البادية.**

إن ما يجده العقل الإنساني من تناقضات في الشريعة (مسألة الحرية والضرورة)، وفي الطبيعة (وجود الشر أو ما يبدو منافياً للحكمة) يجعل مبدأ العدل الاعتزالي سطحياً، ويوجبُ أحدَ أمرين: **فإما أن ننفي هذه المعطيات المتناقضة عند العقل الإنساني إذا حكّمناه، أو أن ننفي تحكيم هذا العقل، وأن نعتبر الوجود بمعزَلٍ عن مفهوم العدل بالمعنى الاعتزالي، لأن التأويل لا يكفي لتجاوز هذه التناقضات التي لا يجحدها عاقل، عند تحكيم العقل في أمرها.** لذلك استنتج الاعتزال الأشعري أن المعطى الشريعي والطبيعي، بما هما فعلان إلهيان، بمعزل عن الغاية والعدل ومقاييس العقل الإنساني المعيارية، دون نفي لقابليتهما للمعرفة العقلية المقتصرة **على إدراك المعطى كما هو بلا معيارية.**

وقد أخذنا هذا المثال عن قصد لأنه هو المبدأ الذي حدث بموجبه انشقاق الأشعري عن الاعتزال. **إنّه كذلك التقابل الذي بقي في إطار الاعتزال، اعتزال التوظيف السياسي المباشر عند السنة والشيعة، المتفرغ للصراع الفكري المعرفي حول منطق الوجود الشريعي (ما يبدو عليه النص من تناقضات)، ومنطق الوجود الطبيعي (ما يبدو عليه العالم من تناقضات)، إذا حكمنا العقل الإلساني، كالشر والمرض والظلم وعدم التناسب بين ظاهر الأفعال والمكافأة الدنيوية.** وقد جعل الكلام الأشعري مهمته الأولى تحديد نظرية في الإله والوجود تكون ملائمة لخصائص المعطيين الشريعي والطبيعي الْمُعْتَبَرَين فوق المعيارية العقلية الإنسانية.

وإذن فالخلاف بين الاعتزال غير الأشعري والاعتزال الأشعري ليس خلافاً بين نفي العقلانية وإثباتها، بل هو حول طبيعة العقلانية التي يخضع لها الوجود، كما تعيَّن في المعطيَيْن الطبيعي والشريعي. فعدم المعيارية الأشعرية والمعيارية المقابلة لها تُفسِّران أن يكون حديث المعتزلة **بصيغة الواجب**، وحديث الأشعرية **بصيغة الحاصل.** فالأول يقول الإله عادل، وإذن فيجب أن يكون كذا وكذا،

وعلينا أن نُؤول المعطَيَيْن الشرعي والطبيعي ليلائما هذا العدل الواجب؛ والثاني يقول ما يوجد في المعطيين ليس عادلاً، لو حكمنا فيه العقل، **وإذن فالمعطيان فوق العقل، والإله بمعزل عن معيارية العقل الإنساني الذي عليه أن يحتكم إلى المعطيين لا أن يَتَحَكَّم فيهما.**

والاحتكام إلى المعطى يكون، فيما يخضع إلى التجربة، تسليماً بما توصل إليه؛ ويكون، فيما لا يخضع إليها، تسليماً بما وضعه الشارع: «وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرِّح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله [أي الحقائق العلمية الرياضية والفلكية] على خلاف الشرع، فَيَسْهُل عليه إبطالُ الشرع، إن كان شرطه أمثال ذلك. **وهذا لأن البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً. ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة، أو بسيطاً، أو مسدساً، أو مثمناً، وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة – كما قالوه – أو أقل أو أكثر، فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي، كنسبة النظر في طبقات البصلة وعددها وعدد حب الرمان، فالمقصود كونه من فعل الله فقط، كيفما كان**»[1].

والآن نفهم لِمَ قلنا إن الموقفين الاعتزاليَّيْن موقفان من الحلَّيْن الظاهِريَّيْن. فإذا كانت الظاهرية احتكاماً إلى المعطى الشرعي والقياس العملي عليه، مع رفض القياس النظري المستند إلى المعطى الطبيعي (ابن حنبل) أو احتكاماً إلى المعطى الطبيعي والقياس النظري عليه، مع رفض القياس العملي على المعطى الشرعي (ابن حزم)[2]، فإن الاعتزال بفرعَيْه يحدِّد منطق هذا الاحتكام أو معياريته،

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدمة الثانية ص ٨١

(٢) ابن حزم، الرسائل، تحقيق إحسان رشيد عباس، مكتبة العروبة مصر القاهرة ١٩٦٠م، رسالة مراتب العلوم ص ٧٢ – ٧٣ خاصة. وكذلك ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠م. وخاصة رسالته: البيان عن حقيقة الإيمان حيث يقول: «وجمهور الناس من أصحاب الحديث والفقهاء والخوارج والشيعة متفقون مصرحون بأن معرفة الله تعالى لا تلزم إلاّ بمجيء الرسل ودعائهم لله تعالى فقط. وإن قلت: إن العقل أوجب ذلك فرضاً فهذا محال ظاهر. والعقل لا يحرم شيئاً ولا يوجبه. والعقل عرض من الأعراض محمول على النفس ومن المحال أن تحكم الأعراض وتوجب وتشرع. وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه من كيفياتها وكمياتها ولا مزيد» ص ٢٦. ثم يشير إلى معالجته للمسألة في صدر كتابه أصول الأحكام

وذلك بتحديده لشروط النسق الوجودي الممكّن من الاستناد إلى المعطى: أي كيفية تجاوز التناقضات التي نجدها في المعطيين الشريعي والطبيعي أولاً، وبين المعطيين أحدهما بالإضافة إلى الآخر ثانياً.

وبيّنٌ أن المسألة الأولى ذاتُ مصدرَيْن نقلي وعقلي. والأول يستند، في بعده النظري، إلى إشكاليات تفسير القرآن والحديث، وفي بعده العملي، إلى الإشكاليات الفقهية والخلقية السلوكية. والثاني يستند، في بعده النظري، إلى إشكاليات تفسير الطبيعة، وفي بعده العملي إلى الإشكاليات الفقهية والسياسية غير الدينية، أعني التي يضعها الفلاسفة.

أما المسألة الثانية فلها كذلك مصدران: أحدهما الصدام بين النظر العقلي والنظر النقلي، والثاني الصدام بين العمل العقلي والعمل النقلي. وهذه المسألة الثانية هي التي تمثل بؤرة اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية في مرحلتي الوصل والفصل اللتين وصفنا، إذ إن البعد الإشراقي والرشدي من الجدليتين مصدره علوم العقل، والسعي إلىالمصالحة والملاءمة مع علوم النقل؛ والبعد الصوفي والكلامي منهما، مصدره علوم النقل والسعي إلى المصالحة والملاءمة مع علوم العقل، وذلك ما ولد هذا المزيج بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين بوجهَيْه المخمسين المتناظرين (I.٤ و ٥).

وينتج من المقابلة بين الاعتزال الأشعري المنشق وباقي الاعتزال أن الأول كان أكثرَ إقداماً في معالجته مسألة المعقولية في الوجود. **فهو قد قبل ما في المعطيَيْن، ورفض معيارية العقل تقديماً للمعطى الموضوعي الشرعي والطبيعي على القبْلِية العقلية المزعومة، فغيّر بذلك مفهوم العقل الذي اعتبرَه نسبيّاً، وحاول البحث عن نسق عميق يساعدُ على التعامل مع المعطيَيْن، بصورة لا تعتبر صفاتهما الذاتيةَ أموراً ظاهريةً يكفي التأويل لتجاوزها.**

ذلك أن الاعتزال غير الأشعري، في احتكامه إلى العقل بالمعنى الذي له في بادئ الرأي، ميز بين ما للموجود من ذاته (الماهية) وما له من الخالق (الوجود)

وبين ما للمشروع من ذاته (القيمة الذاتية) وما له من الفاعل (الحصول)، فاضطر إلى نظرية في الإله تجعله مُشَبَّهاً بالإنسان الفاضل والعاقل والعادل، وتنسب ما لا يتناسب مع هذه النظرية، من منظار العقل الإنساني، إلى غيره؛ وهو ما أدى إلى اتهام الاعتزال بالمجوسية، إذ بدون ثنائية الفاعل يتعذر التوفيق بين نظرية الإله العادل ووجود ما يتنافى مع العدل. **فكان التخلي عن الوحدة من أجل العدل باسم العقل غير الجدلي عند غير الأشعري، وكان التخلي عن العدل من أجل الوحدة باسم العقل الجدلي عند الأشعري، إذ لا يمكن، بدون إصلاح مفهوم العقل، التخلص من الخيار بين نفي واجب العدل، أو نفي واقع اللاعدل.**

لذلك اختارت الأشعرية التسليم بواقع اللاعدل، واعتبار الفعل الإلهي فوق العدل والغائية بالمعنى الإنساني، مستنتجة من هذه المعطيات التي لا تقبل النقاش نظريةً في العلم والعمل وفي موضوعَيْهما أعني الطبيعة والشريعة، ملائمةً لهذا الإله المتجاوز لمعايير العقل الإنساني، وخاصة للغائية. والحاصل من ذلك هو التسليم بما للوجود من عدم شفافية تقتضي من العقل الإنساني الخضوع له في علمه وعمله، عوض إخضاعه لهما.

وهكذا تكون تقازيح القوس الثانية مؤلفةً من القائلين بتقديم المعطى النقلي (النص الشريعي) والمعطى العقلي (الوجود الطبيعي) والحاصريْن لفعل العقل في العمل دون النظر (الحنبلية) أو في النظر دون العمل (الحزمية) ومن المتسائلَيْن عن طبيعة المنطق المؤسس للمعقول في هذا المعطى بصنفيه، هل هو قبلي يشرِّع للوجود التابع له (الاعتزال) أم هو بعدي يشرِّع له الوجود السائد عليه (الأشعرية). **وضمنها يندرج مشروع الإحياء الرشدي للأرسطية، مثلما يندرج مشروع السهروردي لإحياء الأفلاطونية ضمن تقازيح القوس الصوفية الإشراقية.** وفعلاً فقد حددت هذه المواقف الكلامية، بنقدها المشائية والصفوية العربيتين سلباً، وبدائلهما إيجاباً، درجات التخلص من وَحَلِ الوصل الأفلاطوني المحدَث، ومن ثم بدايةَ المسعى الرشدي لتحديد الفلسفة الأرسطية، بأقصى ما يمكن من درجات النقاوة[1].

(١) لذلك لم يتورع ابن رشد في استمداد الفلسفة الأرسطية، أو على الأقل القول بقدم مادة العالم من ظاهر القرآن الكريم: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٤٢ – ٤٣

فهل تمكَّن ابنُ رشد من تحديد منزلة الكلي الأرسطية، أعني طبيعة الوجود بالقوة التي للكلي في مؤلفاته الفلسفية(١)، والكلامية(٢)؟ أم تراه، مثل السهروردي، في سعيه نحو منزلة الكلي الأفلاطونية، بَقِيَ دون البلوغ إلى المنزلة الأرسطية؟ إن الجواب هو بدون شك، مواز لجوابنا حول الحل الذي توصل إليه السهروردي، بحيث يمكن أن نقول، بتغيير بسيط لقول صاحب **المثل العقلية الأفلاطونية**، «**إن ابن رشد قد أثبت الوجود بالقوة بحجج تلائم القائلين بنفيه**». إذ كيف يمكن القول بالوجود بالقوة الأرسطي، مع الادعاء بأن علم الله متقدم على معلومه وعلةٌ فاعلةٌ له؟: «والذي ينحل به هذا الشك، عندنا، هو أن يُعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، **والعلم القديم هو علة وسبب للموجود**. فلو كان، إذا وُجد الموجود بعد أن لم يُوجَد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدَث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له. فإذن وجب ألاّ يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس [العلم] القديم على العلم المحدث»(٣).

لذلك فلا بدّ أن نحدد طبيعة العائق الذي يحول دون البلوغ إلى منزلة الكلي الواقعية كما حددها أفلاطون (محاولة السهروردي)، أو كما حددها أرسطو (محاولة ابن رشد). والذي عيّن هذا العائق هو كتاب **المثل العقلية الأفلاطونية**، كما أشرنا إليه سابقاً، أعني ما أطلق عليه صاحبه المجهول صفة الصلح الذي

---

(١) ونعني بالمؤلفات الفلسفية ضربي المؤلفات الفلسفية الرشدية: المؤلفات التي تجعل أعمال أرسطو موضوعاً لها وهي الشروح بضربيْهما والتلاخيص، والمؤلفات التي تنطلق من المذهب الأرسطي فتعالج بعض المسائل الفلسفية، دون أن يكون أحد أعمال أرسطو موضوعاً لها مثل كتاب قول في جوهر فلك السماء.

(٢) ونعني بالمؤلفات الكلامية ضربي المؤلفات الكلامية الرشدية: التي يرد فيها على الغزالي والمتكلمين عامة، والمؤلفات الكلامية الموجبة مثل فصل المقال ومثل ما وعد به في مناهج الأدلة، دون إنجاز، أعني دراسة القرآن بحسب معايير التأويل التي حددها في مناهج الأدلة.

(٣) ابن رشد، فصل المقال ص ٦١ (من الضميمة).

عقده الفارابي بين أفلاطون وأرسطو دون تراضي الخصمين[١]، وكذلك شهادة ابن تيمية لصالح إلهيات ابن رشد[٢]. فهي شهادة تبدو، في ظاهرها، شهادة موجبة؛ وهي، في الحقيقة، شهادة سالبة، كما سنرى: **إذ إن رضاه عنها دليل على كونها غير أرسطية!**

فالكلي، بما هو صورة الموجود بالقوة، غَنِيٌّ عن عقل إلهي يكون علمه المتقدم على وجوده علة له، بالمقابل مع علم الإنسان المعلول له. ولولا هذا التقدم، بما هو علة فاعلة، لما أرضى ابنُ رشد ابنَ تيمية. لكن هذا التقدم نفي خالص للواقعية المطلقة بمعناها الأرسطي، فضلاً عن نفيها بمعناها الأفلاطوني. ومن ثم فالعائق الذي حال دون السهروردي وابن رشد والوصول إلى الواقعية الأفلاطونية والأرسطية هو، كما حدده صاحب المثل **العقلية الأفلاطونية المجهول**، هذا الصلح المفروض على الخصمين. **فاعتبار الكلي، بما هو مثال مفارق أو بما هو صورة محايثة، محتاجاً إلى عقل إلهي يقوم به، ينزل بالواقعية من إطلاقها الذي يقدِّم المعقول على العقل، إلى نسبيتها المقدِّمة للعقل على المعقول.** إن تُلُوَّ المعقولات للعقل تُلُوّاً بالذات، يجعل العقل الإلهي والوجود الإلهي متقدِّمَيْن على المعقول. ومن ثم

(١) المثل العقلية الأفلاطونية، الوجه الرابع من البحث السادس ص ٨١

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ص ١٦٢: «وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه رداً على أبي حامد في كتابه المسمى تهافت الفلاسفة»، فسماه تهافت التهافت: ومن الذي قاله في الإلهيات ما يُعْتَدُّ به». ولعلّ السرّ في هذه الشهادة لابن رشد لا عليه هو قوله في الكتاب المشار إليه جواباً عن اعتراضات الغزالي على إلهيات الشفاء في المسألة الثالثة من التهافت والرد عليها في تهافت التهافت ص ١٨٤ - ١٩٤ وخاصة: «فما صحّ عندهم [الفلاسفة] أن الآمر بهذه الحركة المحركة لحركات السماء هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه، وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة» ص ١٨٥ - ١٨٦. وكذلك قوله: «فإنه لا شك أنه لو كانت موجودة في ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ألاّ تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير وألاّ تطيعه، وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول. وإذا لم يجز ذلك عليها فهناك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة. وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها. فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية. وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَن عَبْداً﴾ [مريم ٩٣/١٩]». ص ١٩٢ - ١٩٣

فهو لم يرتفع إلى سرّ الواقعية الأفلاطونية والأرسطية، لأن العقل الإلهي نفسه، بما هو معقول كذلك يكون قبل نفسه وبعدها.

وإذن فوضع العلم الإلهي متقدماً على المعقولات المعلومة تقدُّماً بالذات، هو السمة المشتركة والعائق الواحد الحائل دون الإشراقية والمثل الأفلاطونية، ودون الرشدية والصور الأرسطية. فالإله الأرسطي لا يعلم غير ذاته، والكلياتُ القويةُ في المادة مستغنيةٌ، في ضرب وجودها بالقوة، عن كل شيء عدا المادة، حتى وإن احتاجت، في ضرب وجودها بالفعل، إلى الإله بما هو غايةٌ. ولهذه العلة فإن محاولة ابن رشد للوصول إلى هذا الوجود القوي، شأنُها شأن محاولة السهروردي للوصول إلى الوجود المثال، لم تبلغ الغاية. ولسنا نعني بذلك الجانب السالب، أعني عدم بلوغ الغاية في الحالتين، بل ما يفيده هذا العدم في سعي الفلسفة العربية إلى تحديد منزلة الكلي، حتى بحكم هذا الظن الذي يجعل المحاولتَيْن عودَتَيْن لحدي الأفلاطونية المحدثة.

وهذه الإفادة التي نعنيها تجعلنا نجزم بأن حلّ ابن رشد، رغم النقد الموجه إلى ابن سينا، لم يتجاوز نظرية «الشيء المعدوم» بما هو قائم بالعالمية كحال إلهية في الاعتزال البهشمي[1]، وهي منزلة حددناها بكونها مثالاً سالباً؛ وبأن حلّ السهروردي، رغم النقد الموجه إلى ابن سينا كذلك، لم يتجاوز المنزلة المقابلة التي تجعل فعل الإبداع الإلهي غير مقصور على الوجود بل يتعداه إلى الماهيات: «ومن احتج، في كون الوجود زائداً في الأعيان – بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهي على العدم أخطأ، فإنه يفرض ماهية ثم يضم إليها وجوداً. والخصم يقول: **نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل»[2] وهي منزلة حددناها بكونها وجوداً بالقوة سالباً:** إنها المنزلة الأشعرية.

---

(١) رغم الاحترازين اللذين يوردهما على مفهوم شيئية المعدوم الاعتزالية: ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٢٢ – ٢٢٣. والاحترازان هما كون الشيء المعدوم عرياً عن الوجود وعن الجسمية بخلاف المادة الأولى عند الفلاسفة.

(٢) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٥٩ ص ٦٦

إن معاملة المعقولات الجوهرية في العين بالقياس إلى المعقولات المنطقية في الذهن، واعتبار الأولى بحاجة إلى عقل إلهي تقوم به، قياساً على حاجة الثانية إلى القيام بالعقل الإنساني، مع التمييز بين العلمين الإلهي والإنساني بالتقدم والتأخر والعلية أو المعلولية، يجعل الكليات ذاتَ واقعيةٍ بالإضافة إلى العقل الإنساني، وعديمتَها بالإضافة إلى العقل الإلهي. ومن ثم فإن الواقعية المطلقةَ الأفلاطونية والأرسطيةَ والأفلوطينية قد أصبحت أمراً ممتنعاً، بفضل تأثير الحنيفية المحدثة التي تضع الإله متقدِّماً على كل ما عداه، وعلةً لقيامه، سواء تصورناه ماهويّاً أولاً وطبيعيّاً ثانياً، أو جمعنا بين الأمرين في الوجود العالمي.

وإذن فالمعقولات الكلية لم تبق، رغم طابعها الأزلي المتعلق بالعالمية الأزلية ورغم قدمها، ثابتة، بل أصبحت ذات صيرورة ما، وذلك في اتجاهين متقابلين. الأول هو الاتجاه الذي يميز مخمس الإشراقية الصوفية، وهي صيرورة تكون الحركة فيها ذاهبةً من ذات الإله إلى العالم، بفضل الإشراق كنموذج تفسيري للتعقل أو الإدراك الإلهي، بما هو فعل إيجادي؛ والثاني هو الاتجاه الذي يميز مخمس الرشدية والكلام، وهي صيرورة تكون الحركة فيها ذاهبة من العالم إلى ذات الإله، بفضل التفعل أو التعقل والإدراك الإلهي، بما هو فعل إيجادي أو على الأقل، بما هو فعل ناقل من القوة إلى الفعل.

ويمكن أن نطلق على الحركة الأولى اسم **الدهرية المثالية الصائرة** من ذات الإله إلى موضوعات العالم، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلاً إشراقياً صوفياً، يجعل الإيجاد تَجَلّياً وإدراكاً، بحيث يكون العالم إدراكاً إلهيّاً لذاته: «ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرةً لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنُور الأنوار حياتُه وعلمُه بذاته لا يزيد عن ذاته»[1].

كما يمكن أن نطلق على الحركة الثانية اسم **الدهرية المادية الصائرة** من موضوعات العالم إلى ذات الإله، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلاً رشديّاً

---

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، المقالة الأولى، الفصل XI ص ١٢٤

كلامياً، يجعل الإيجاد تفعيلاً، بحيث يكون العالَمُ تَذَوُّتاً ذاتياً يرتفع إلى الذات الإلهية ارتفاعاً يجعل العالم مدينة عاقلة في حركتها المتسامية: «وذلك أن الحال في تعاون الأجرام السماوية في تخليق ما ههنا من الموجودات **وحفظها**، كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة واحدة، بأن يقتدوا في أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول، أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول»[1] .

وبذلك تكون الحركة الأولى حركة تموضع الذات الإلهية في العالم، بما كان ذلك المتوضعُ إدراكاً من الإله لذاته؛ والثانية هي حركةُ تَذَوُّتٍ للعالم في الذات الإلهية، بما كان ذلك التذوت إدراكاً من العالم لذاته. فيكون العلم أو الإدراك هو النموذج المشترك بين المدرستين، لإفادة حصول الوجود من الإله إلى العالم، أو حصوله من العالم إلى الإله.

وهكذا يكون المخمّس الأول مُمَثِّلاً لِطَيْفِ المحاولات الساعية إلى تحديد التموضع الإلهي، أو التجلي الإلهي، أو حركة الوجود، بما هو نازل من الصورة إلى المادة. ويكون المخمّس الثاني مُمَثِّلاً لِطَيْف المحاولات الساعية إلى تحديد التَّذَوُّتِ العالمي، أو تَألُّه العالم، أو حركة الوجود، بما هو صاعد من المادة إلى الصورة. وبهذا المعنى يكونُ حدّا الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) قد ركّزا على البداية والغاية المتقابلتين، مع إخلائهما من تعليل الفاعلية واتجاهها لجعلهما غيرهما. ففاعلية الإله الصانع (أفلاطون) أو الطبائع المحاكية (أرسطو) غيرُ عالم المثل الأفلاطوني وغيرُ المادة الأولى الأرسطية، لأن الأول تامٌّ وغنيٌّ عن الحركة، والثانية عدم وعاجزة عنها، **لذلك كان الإله الصانع الأفلاطوني والقوة المحاكية الأرسطية مجهولَي الطبيعة**. أما المخمَّسان، فإنهما اعتبرا البداية والغاية عين الفاعلية الإيجادية. فصار عالَمُ الْمُثل الذاتَ المتجليةَ التي تُوجدُ بإدراكها لذاتها، مما أغناها عن الحاجة إلى إله صانع يكون وسيطاً بين المثال والمثيل. وعالَمُ القوى

(١) اس رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص ١٦٥٠ – ١٦٥١

صار الطبائعَ المتشوقةَ التي تُوجدُ بتفعُّلِها، وهي غنية عن النفس الكلية التي تكون وسيطاً بين العالم المادي والعالم المجرد.

ولما كانت هذه الحركة الإيجادية، في الحالتين، قديمة أزلاً وأبداً، وصفناها بكونها دِهْرِيَّةً ومَيَّزْنا بين الحالتين بالغاية. **فالتي تذهب إلى العالم اعتبرناها دِهْرِيَّةَ تَمَوْضُعِ الذات الإلهية؛ والتي تذهب إلى الإله اعتبرناها دِهْرِيَّةَ تَذَوُّتِ الموضوع العالمي.** ولعل الأولى أفضل الأمثلة من نظرية التجلي الإلهي، والثانية أفضل الأمثلة من نظرية الترقي الصوفية. لذلك كان علم النفس، بما هو برزخٌ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، مصدرَ النماذج التفسيرية لكلا المخمَّسيْن، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى منبع الأفلاطونيات المحدثة، في علاقة حدَّيْها أحدِهما بالآخر، ومنبع الحنيفيات المحدثة، في علاقة حدَّيْها أحدِهما بالآخر.

لم يبق، لإثبات صحة هذه التسمية، إلاّ أن نفهم العمليات التي اضطُرَّ إليها أصحاب المخمَّسيْن أو الجديلتين للحفاظ على مبدأ الوحدانية، وحدانية الفاعلية الموجدة، ونفي ثنائية المبدأ. فإثبات الوحدة ونفي الثنائية في الوجود هما اللذان يُبيِّنان التناظُرَ بين الجديلتين المخمَّسَتَيْن. **وكناقد رأينا، بالنسبة إلى الجديلة الإشراقية الصوفية، أن السبعينية والتلمسانية بلغتا إلى الوحدانية بنسبة التعدد إلى الإدراك الإنساني المعتبر وهماً، بالقياس إلى الواحد الحق، أو بنسبة الوحدة إليه بنفس الصفة. فتكون الغاية الإبقاء على الوحدة الثابتة أو السائلة بنفي التعدد السائل أو الوحدة الثابتة. ويطابق هذان الموقفان غايتَي الموقفيْن الاعتزاليَّيْن البهشمي والأشعري: الأول للأول والثاني للثاني**[1].

(١) لِمَ طابقنا بين وحدة الوجود السبعينية وشيئية للعدوم المستندة إلى الأحوال البهشمية؟ السبب واضح: فالشيء للعدوم، كما أشار إلى ذلك ابن رشد - راجع الهامش (١) من الصفحة ٤٧٤ - عَرِي عن الوجود والجسمية، وهو إذن لا وجود له إلاّ في حال العالمية التي هي، بالإضافة إلى الذاتية الربوبية المتعالية، كحال العالمية بالإضافة إلى الذاتية الناسوتية المتعالية. ولما كان الشيء معلوماً في الحالة الربوبية، فهو، مثلما هو الشأن بالسبة إلى الحالة الناسوتية، أمرٌ وهميٌّ ليس له وجود ذاتي. ولِمَ طابقنا بين التلمسانية والأشعرية؟ الأمر واضح كذلك: فإذا نفينا حتى الذوات للنفية، أعني شيئية المعدوم المنفية ما الذي سيبقى؟ فعند الأشعري يبقى الإله بصفاته وأفعاله الموجبة وهو عين ما يبقى عند التلمساني مع إضافة السيلان الأبدي الذي هو عينه سيلان الخلق الأبدي عند الأشاعرة، ولكن التعبير الأول صوفي والثاني كلامي. ولا عجب أن يَعتبر ابن تيمية مصدرَ الجميع وحدةَ الوجود التي تقول بها الجهمية.

كما رأينا أن الابن **عربية والقونوية** قد بلغتا إلى الوحدانية بالجمع الجدلي بين الواحد والكثير إما باستتباع المحسوس للمعقول (ابن عربي)، أو باستتباع المعقول للمحسوس (القونوي): الأول للأول، والثاني للثاني[(١)].

وبذلك تتحدد العلاقات بين مربعي الجديلتين حول أصليهما، الخامس من كليهما، بالصورة التالية:

(١) فالإله بما هو وجود خالص واجب، في نسبته إلى الذوات بما هي أشياء معدومات في العالمية الإلهية (البهشمية)، مناظر لوحدةِ الواحد الحق، بما هو الوجود الواحد في نسبته إلى التعدد بما هو من وهم الإنسان (السبعينية)، مما يجعل الوجود، الذي هو غير الذات، عينَ فعلها، فعلَ الإيجاد الإلهي وفعلَ العلم الإنساني. **وكلاهما إدراك.**

(٢) والإله بما هو وجود موجَب بصفاته المتناقضة والثابتة جميعاً، في نسبته إلى الموجودات بما هي عديمة الشيئية قبل وجودها وعنده وبعده (الأشعرية)، مناظر

---

(١) لِمَ طابقنا بين ابن عربي وابن حزم؟ لا بدّ هنا من الإشارة إلى الرسالة العجيبة التي تُنسب إلى ابن حزم والتي يَرُدُّ فيها على الكندي في الفلسفة الأولى، راجع رسائل ابن حزم تحقيق إحسان عباس، ص ١٨٩ وما بعدها، إذ هي تُفهمنا، من مطلق ابن حزم، ما تتضمنه ظاهريته من فلسفة حُبْلى بالتصوف الأكبري (حاصة الفقرة ٣٢ ص ٢٠١ وكذلك الفقرة ٤٨ ص ٢٠٧). ويتلو ذلك الفقرات ٥٢ إلى ٨٤ وكلها تعرض أنطولوجيا لا تبعد إلاّ في الصيغة عن وحدة الوجود بالمجالي والمظاهر، وإن غلب عليها ما يقرب إلى التنزيه المطلق في نظرية الأمر الإسماعيلية. ومن منطلق ابن عربي فإن ظاهرية تفسيره للقرآن أشرنا إليها عديد المرات في الهوامش السابقة حيث نفى عن الشرع كل رمز واعتبره يُؤْخَذ على ظاهره. ولِمَ طابقنا بين القونوي وابن حنبل؟ نكتفي بالإشارة إلى وجه المسألة من منطلق ابن حنبل لأن منطلق القونوي، بما هو قائل بتقدم الكلي العقلي على الوجود المحسوس مفروغ منه. فابن حنبل كان دائماً، في ردوده على القائلين بخلق القرآن، لا يميز بين القرآن والعلم الإلهي، قال في رسالته إلى المتوكل؛ بعد ذكر كثير من الآيات الموحدة بين علم الله وقرآنه: «فالقرآن من علم الله»، الأئمة الأربعة للشكعة، الكتاب الرابع، ص ١١١. فإذا جمعنا قدم القرآن وحدوث ما يُخْبِرُ عنه اتضح أن علاقة الخبر الوارد في القرآن بما هو قديم بالْمُخبَر عنه بما هو حادث، نظيرٌ لعلاقة المثال بالممثول عند القونوي. وسنرى الفروق فيما يتلو من تعليقات.

لكثرة الواحد الحق بما هو الوجود الواجب في نسبته إلى الوحدة بما هي من وهم الإنسان (التلمسانية). **مما يجعل الوجود الذي هو غير الذات عينَ مشاهدتها، فعل الشهادة الإلهي وفعل العلم الإنساني، وكلاهما إدراك.**

(٣) **والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى الشريعي** كما يدركهما الحس والعقل (ابن حزم) وذلك عينه مضمون التجلي الإلهي (ابن عربي). فباطن الوجود هو عينه ظاهر هذين المعطيين، **مما يجعل كل ما هو موجود موجوداً وجوداً حقيقياً، وفيه يتعين الوجود الإلهي.**

(٤) **والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى الشريعي** مع قدم الثاني لذاته، وقدم الأول بوصفه مذكوراً في الثاني، بحيث تكون نسبة المعطى الشريعي إلى المعطى الطبيعي كنسبة عالم المثل إلى العالم الطبيعي عند أفلاطون (ابن حنبل)[1]. **ويناظر ذلك مضمون واقعية الكليات بالمعنى الأفلاطوني عند القونوي**[2].

(٥) **وضمن أوائل الرابوع السابق (أبو هاشم - أبو الحسن - ابن حزم - ابن حنبل) يندرج ابن رشد. وضمن الثواني منه (ابن سبعين، التلمساني، ابن عربي، القونوي) يندرج السهروردي، وبذلك يتبين التناظر بين الجديلتين المخمَّستَيْن على المنوال التالي:**

---

(١) بجد فعلاً أن من الحجج التي يستند إليها ابن حنبل لإثبات قدم القرآن هذه الآية الكريمة التي يعلق عليها بالمعنى الذي أبرزناه: «وقال ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [الأعراف ٥٤/٧] فأخبر بالخلق ثم قال والأمر، فأخبر أن الأمر غير المخلوق» ص ١١١ من المرجع نفسه. ولما كان الأمر يتعلق بالخلق، طبيعياً كان أو شرعياً، بات واضحاً أن العلاقة بين الأمر والخلق من حيث التقدم والتأخر والقدم والحدوث من جنس العلاقة بين المثال والممثول. ولا يعني ذلك أن ابن حنبل يقول بالمثل. بل بالعكس فهو لا يسلم بالكلي ولا بوجوده. وإنما الذي يعنينا هو العلاقة بين الوجودين الأمري والخلقي: والأول هو القرآن، والثاني هو العالم.

(٢) لا بدّ هنا من الإشارة إلى ما يشبه التناقض. فنحن قسنا الموقف المعرفي عند ابن حنبل بالموقف الأرسطي - تقدم المعطى على العقل - وقسنا الموقف الوجودي عنده بالموقف الأفلاطوني - تقدم الأمر على الخلق -. ولكن القياسين لا يعنيان التوحيد بين حدود العلاقات، بل بين العلاقات فقط، لأن ما يعنينا هو التشاكل العلائقي لا غير. وحتى بخصوص الحدود فابن حنبل يكون قد جمع بين التقدم الأنطولوجي للأمر على الخلق إلهياً والتقدم الإبستمولوجي للمعطى الخَلْقي على إدراكه وعلمه إنسانياً أعني نفي القبلي في المعرفة وجعلها تجريبية خالصة، كل ما فيها بعدي ومستمد من المعطى الشرعي (الأمر) أو الطبعي (الخَلْق).

وضعية الغاية ونتائجها		وضعية البداية ونتائجها
	ابن سينا	
	الغزالي	
	انفجار	
	الحنيفية المحدثة حداها:	
	التوراة والإنجيل	
	الأفلاطونية المحدثة وحداها:	
	الأرسطية والأفلاطونية	
	نحو أفلاطون ↔ نحو أرسطو	
دهرية تَمَوْضُع الذات	وعيسى ↔ وموسى	دهرية تَذَوُّتِ الموضوع
الإلهية في العالم	تناظر الجديلتين	العالمي في الإله
* الكلي علم الإله	ومكوناتهما	* الكلي قوة المادة
* الكلي وهم الإنسان*		* الكلي قوة العقل المنفعل

وليس معنى ذلك أن الجديلتين متماثلتان في كل شيء؛ بل معناه أن التناسب والتناظر بينهما هو تناظر تقابلي يشاكل التناظر التقابلي بين الإشراقية والرشدية، بما هما الصياغة الفلسفية كعنصر خاص في كلتا الجديلتين اللتين تتضمنان عناصر أربعة مُعِدَّة إلى كل منهما، أي إن الرشدية قد صاغت فلسفيّاً النسق الملائم للمحاولات المتراوحة بين حدَّي الحنيفية المحدثة وحدَّي الأفلاطونية المحدثة في صياغتها الكلامية. والإشراقية قد صاغت فلسفيّاً النسق الملائم للمحاولات المتراوحة بين حدَّي الحنيفية وحدَّي الأفلاطونية المحدثة في صياغتهما الصوفية.

لكأن نسبة ابن رشد إلى الكلام هي نسبة أرسطو إلى المدارس الطبيعية ذات الميل المادي، قبل سقراط؛ ونسبة السهروردي، إلى التصوف هي نسبة أفلاطون إلى المدارس

* وطبعاً فليس للترتيب الزماني أدنى دور في هذه البنية المحددة لمنازل الكلي، إذ هي جميعاً صارت متعاصرة في الوضعية التي وصفنا في هذه الدراسة وخاصة في القرن الثالث عشر للميلاد، السابع للهجرة.

الطبيعية ذات الميل المثالي، قبل سقراط مع عكس الاتجاه. ففي حالة أفلاطون وأرسطو كانت فلسفتهما غاية المدارس المتقدمة على سقراط، وفي حالة السهروردي وابن رشد صارت فلسفتهما بداية هذه المدارس المماثلة للمتقدمة على سقراط. ومعنى ذلك أن المسار الفلسفي اليوناني كان ذهاباً إلى الواقعية. أما في المسار الفلسفي العربي، فقد صار ذهاباً من الواقعية. الأول من اللاواقعية إلى الواقعية. والثاني من الواقعية إلى اللاواقعية.

ورغم أن الجديلتين ابتعدتا عن حدَّي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وعن حدَّي الحنيفية المحدثة (الإنجيلية والتوراتية)، فإن التناسب التقابلي بينهما يبقى، في بعده الفلسفي، عينَ التناسب الموجود بين حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني بين الأفلاطونية والأرسطية. فالتوازي بين عالم الأنوار وعالم الغواسق، ضمن وحدة الوجود الناتجة عن تبعية الثاني للأول عند المتصوفة والسهروردي[1]، يناسبه بالتقابل التوازي بين عالم الجواهر الجرمية وعالم الجواهر العقلية، مع وحدة الوجود الناتجة عن تبعية الأول للثاني عند المتكلمة وابن رشد[2] ، **بحيث إن الجوهرية أو القيام بالذات ينسبها المخمَّسُ الأول بجميع عناصره إلى الأعيان الروحية ويعتبر كل ما عداها ظِلاً لها في الغواسق أو الأجرام. وعلى العكس ينسب المخمس الثاني، بجميع عناصره، الجوهريةَ أو القيامَ بالذات إلى الأعيان المادية ويعتبر كل ما عداها ظلاً لها في المعرفة الإنسانية.**

لذلك فستكون المسائل متقابلة في الجديلتَيْن. فإذا سلَّم الكلام والرشدية بأن القيام بالذات والجوهرية يعودان إلى **الأعيان المحسوسة والصورة المحايثة**، فإن المشكل يصبح متعلقاً بتفسير وجود الصورة المحايثة والمفارَقة المنطقية: **مشكل المعرفة العقلية والوجود الصوري.** وإذا سلم التصوف والإشراق بأن القيام

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٣ من مقدمة المصنف ص ١١: «وهي ليست قاعدة كفرة المحوس وإلحاد ماني وما يُفْضي إلى الشرك با لله تعالى وتنزه».

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت ونظرية التسخير والعبودية المطلقة للمأمورين عبودية هي عين المقوم الوجودي لها. انظر النص الوارد في ص ١٩٢ - ١٩٣ من تهافت التهافت. والمتعلق بعلاقة العبودية من حيث هي جوهر الموجودات المخلوقة وليست مجرد إضافة خارجية.

والجوهرية يعودان إلى **الأعيان المعقولة والوجود الصوري المفارق**، فإن المشكل يصبح متعلقاً بتفسير وجود المادة والمحايثة الوجودية: **مشكل المعرفة الحسية والوجود المادي**.

والحل الذي اختارته الجديلة الأولى هو اعتبار الكلي المفارق كلياً منطقيّاً لا غير، **أي إن المفارقة هي المفارقة المنطقية لا غير**. وهي إذن محايثة من ضرب آخر، إنها محايثة في الذهن، بحيث يصبح الكلي، بما هو مفارقٌ منطقيٌّ، كليّاً بالإضافة إلى وجودات أشخاصه الذين هم «ما صدق» مفهومه، ولكنه شخصي، بما هو موجود من الموجودات، وحال في الذهن، ممّا يجعله، هو بدوره، قابلاً لأن يكون أحدَ أشخاص كلي آخر[1]. والحل الذي اختارته الجديلة الثانية هو اعتبار الكلي المحايث كليّاً حسيّاً لا غير، **أي إن المحايثة هي المحايثة المنطقية لا غير**. ومعنى ذلك أن الكلي لا يحتاج إلى المحايثة إلاّ بما هو مدرَك إدراكاً حسيّاً. إما في ذاته فهو مُفارق، أي إن عدم المطابقة بين الكلي في ذاته والكلي المدرَك علته الإدراك الإنساني المرتبط بالحس.

وإذن فالثنائية المعرفية، عقل/حس، تعود إلى الوحدة باعتبار أحدهما أصلاً والثاني فرعاً ونسبة الفرع التابع إلى الوهم الإنساني أو الإدراك الإنساني بما هو غير الواحد الحق. **وقد يكون التابع الحس والمتبوع العقل أو العكس، وكذلك بالنسبة إلى الوجود المناسب إلى العقل والحس، وذلك في كلتا الجديلتين، خاصة وأن وحدة الوجود تزيل هذه الثنائية، بشرط ردّ الإدراك الإنساني إلى الإدراك الإلهي، أو ردّ الإدراك الإلهي إلى الإدراك الإنساني. فيكون إدراك الإله تجليّاً موجداً، ويكون إدراك الإنسان ترقّياً واجداً.**

---

(١) ابن سينا، إلهيات الشفاء، ٧.١. ص ٢٠٥ – ٢٠٦ «وهذه الصورة (الكلي الذهني)، وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية، فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأن الأنفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز إذن أن تكون هذه الصور الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية، ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس إليها مثلها بالقياس إلى خارج، ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس إلى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها».

لكن الإله والإنسان، بما هما موجودان، يفترضان تقدم وجودهما على إدراكهما لذاتهما، فلا يمكن عندئذ أن يكون قيامه مشروطاً بعلمهما له، إلاّ إذا أخذنا الوجود في معناه اللفظي، أعني العلم. فيكون الإله والإنسان جوهرهما أنهما وجود أو وجدان بمعنى إدراك للذات بما هي حضور لذاتها ولما يتبع ذاتها من المتعلقات، كما يقول السهروردي بخصوص الذات الإنسانية وقياساً عليها الذات الإلهية[1] **«فإذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت إلاّ شيئاً مدركاً لذاته هو أنائيتُكَ؛ وفيه شاركَك كلُّ من أدرك ذاتَه وأنائيتَه. فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمرٍ زائد، كيفما كان، وليست جزءاً لأنائيتك، فيبقى الجزءُ الآخرُ مجهولاً، حينئذ إذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورُها لم يزد عليها. فتبيّن من هذا الطريق أن الشيئيةَ ليست بزائدة على الشاعر. فهو الظاهرُ لنفسه؛ ولا خصوص معه حتى يكون الظهورُ حالاً له، بل هو نفسُ الظاهر لا غير. فهو نور لنفسه فيكون نوراً محضاً. ومدركِيتُكَ لأشياء أخرى تابعٌ لذاتك؛ واستعدادُ المدركية عرضيٌّ لذاتك. وإن فرضتَ ذاتَك إنِّيَّةً تُدرك نَفْسَها فيتَقَدَّم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محالٌ. فليس إلاّ ما قلنا»**[2].

إذا كانت جوهرية الأنا هي كونُه مدرِكاً لأنائيته، فالجوهرية هي عين المدركية التي يُرمز إليها بالنور، والتي هي جوهرُ الإله بما هو النور القاهر: الإله إذن «**أنائية – إدراك**»، **إنه إذن ذات ربوبية متعالية، ليست الموجودات المغايرة لها إلاّ معقولات هذا الإدراك، وهي ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كلها منه.**

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، ص ١٥٤: «ومن القواعد الإشراقية أن الممكن الأخس إذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد .... والأنوار المجردة المدبّرة في الإنسان برهنا على وجودها. والنور القاهر – أعني المجرد بالكلية – أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولاً».

(٢) السهروردي، المرجع نفسه ص ١١٢ – ١١٣. وليس أوضح من هذا النص دليلاً على نشأة الذاتية المتعالية بمعنييها الإلهي والإنساني في الفلسفة العربية عند ابن سينا والغزالي بوصفهما قد أدركا معناها الفلسفي (أفلوطين) والديني (محمد ﷺ) وسبيل هذين المؤسسين لتجاوز التقابل بين حدي الأفلاطونية المحدثة وحدّي الحنيفية المحدثة وبين الفلسفة والدين المتعينين في هذه المقابلة ذات الحدود الأربعة. وهذا هو الرابط بين جميع الأفلاطونيات المحدثة والحنيفيات المحدثة وهو سرّ أخيرتيهما: الجرمانيتيْن.

وما يسمى غاسقاً فيها ليس مبدأً ثانياً - إذ إن السهروردي قد نفى المجوسية صراحة - بل هو مجرَّدُ ظل، وهو عينه ما أطلق عليه الغزالي صفةُ وجه الشيء إلى نفسه، أعني العدم فيه بالمقابل مع وجهه إلى ربه، أعني الوجود منه.

وقد نقد صاحب المثل العقلية الأفلاطونية المجهول إخضاع المعقولات الواقعية إلى الملكات المعرفية - إنسانية كانت أو إلهية - واعتبره السر في الابتعاد عن نظرية المثل الأفلاطونية. ويمكن كذلك أن نعتبره السر في الابتعاد عن نظرية القوى الأرسطية. فأفلاطون وأرسطو لا يرجعان الماهيات والوجود بإطلاق إلى القيام بالعلم الإلهي أو الإنساني، إذ إن ذلك، عندهما، متناقض، لأن ماهية الإله ووجوده - وكذلك بالنسبة إلى الإنسان - يُصبحان قائميْن بعلمه، فيكون علمه متقدماً بالوجود على الوجود، وهو ما لا يقبله عقل سليم (من المنظار الواقعي).

لذلك كان أفلاطون وأرسطو يعتبران العلم تابعاً للمعلوم، وذلك عند الإله وعند الإنسان. وذلك هو معنى الواقعية المطلقة، لأنها واقعية لا تستثني أي علم، بما في ذلك العلم الإلهي. وإذا كان إله أفلاطون (مثال الخير) يعلم غيره (المثل) فلأن غيره تام مثله؛ وهو بعلمه لغيره يعمل مثيله. لذلك كان العالَمُ المثيل حصيلةَ علم العالَم المِثال، مما يجعل الوجود العالمي، بما هو تكوين، بداية تحريك لثبات الْمُثُل، وانتقالاً إلى شبه دهرية ذاتية متعالية يكون فيها وجود العالم تحقُّقاً لذات الإله، **لكأنَّ إيجاد المثيل تَجَلٍّ إلهيٌّ.** ويقابل ذلك دهرية موضوعية متعالية يكون فيها وجود العلم تحقُّقاً للموضوع العالمي، **لكأنَّ إدراك المثيل تَفَعُّلٌ عالمي.** أي إن الأولى تذهب من العلم إلى العالَم، من علم الإله إلى وجود العالم. والثانية تذهب من العالَم إلى العلم، من وجود العالَم إلى علم الإله. **لكن الذهابين ساكنان، لأن التركيز ليس على هذا الذهاب من البداية إلى الغاية في الاتجاهين، بل على الحدين، البداية والغاية.**

ولم يصبح التركيز على المسارين إلاّ في تقازيح المخمَّسيْن، حيث مكّنت نظريةُ وحدةِ الوجود من اعتبار البداية والغاية والمسار الواصل بينهما شيئاً واحداً هو ذاتٌ تَتَمَوْضَعُ بالتجلّي عند مخمَّس الإشراق والتصوف، وموضوعٌ يَتَذَوَّتُ بالتعقُّل عند

مخمَّس الرشدية والكلام. مما يجعلنا نجزم، بلا مجازفة، بأن الواقعية الثابتة، بما هي منزلة للكلي، قد استعيض عنها ببديلين: أحدهما وضع أسس الذاتية الربوبية المتعالية إيجاباً، والذاتية الناسوتية المتعالية سلباً (وهذا هو معنى الإشراق والتصوف)؛ والثاني وضع أسس الموضوعية الربوبية المتعالية إيجاباً، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلباً (وهذا هو معنى الرشدية والكلام).

ويمكن الآن أن نُؤَوِّل تقازيح الجدليتين، بالاستناد إلى رد الثنائية إلى الوحدة باعتبار العقل أصلاً والحسِّ فرعاً (والوجود المناسب لهما) أو العكس، وذلك إما بالإضافة إلى الإله أو إلى الإنسان، ردّاً ينطلق من **الذاتية الربوبية أو الناسوتية المتعالية** (الإشراق والتصوف) أو من **الموضوعية الربوبية أو الناسوتية المتعالية** (الرشدية والكلام). وذلك بالصورة التالية:

١ – مخمس الإشراق والتصوف:

١َ – الذاتية الناسوتية المتعالية السالبة:

أ) **علم الإنسان أو الإدراك الإنساني** وَهْمٌ خلاّق للتعدد العقلي والحسي. أما في ذاته، فالوجود الحق واحد لا تَعَدُّد فيه: **ابن سبعين**.

ب) **علم الإنسان أو الإدراك الإنساني** وهمٌ خلاّق للوحدة العقلية المعرفية. أما في ذاته، فالوجود الحق سيلان واحد لا ثَباتَ فيه: **التلمساني**.

٢َ – الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة:

أ) **علم الإله أو الإدراك الإلهي** خلاّق للتعـدُّد العقلي، بما هو تجليات الذات الإلهية التي عينُها العالم المحسوس: **ابن عربي**.

ب) **علم الإله أو الإدراك الإلهي** خلاّق للتعدد الحسي، بما هو تجليات الذات الإلهية التي عينُها العالم المعقول: **القونوي**.

أما البعد الخامس الغائب، والذي يسعى إليه **السهروردي** فهو الوجود المطلق غير الإضافي إلى الإدراك الإنساني وإلى الإدراك الإلهي، والذي هو عند أفلاطون

الخير، وعند السهروردي الإدراك نفسه، أو ما يُرمز إليه بالنور أو «بالحضور - الذات». **وهذا الإدراك لا يقوم بغيره، إذ هو عين القيُّومية، بمعنى اليقظة المطلقة والحضور**(١).

٢ - مخمس الرشدية والكلام:

١َ - الموضوعيةُ الناسوتية المتعالية السالبة:

أ) ما هو ليس موجوداً بالنسبة إلى العلم الإنساني المحسوس شيء: **شيئية المعدوم**. الوجود في ذاته أو الماهيات متعددة ومتقدمة على الوجود الإضافي: **أبو هاشم الجبائي**.

ب) ما هو ليس موجوداً بالنسبة إلى العلم الإنساني المعقول: لا شيء. الوجود في ذاته هو الوجود الموجب للإله وصفاته: **أبو الحسن الأشعري**.

٢َ - الموضوعية اللاهوتية الموجبة:

أ) علم الإله أو الإدراك الإلهي هو عين المعطى الطبيعي ويتبعه المعطى الشريعي لأن الطبيعة بماديتها هي المشيئة الإلهية عينها: **ابن حزم**(٢).

ب) علم الإله أو الإدراك الإلهي هو عين المعطى الشريعي ويتبعه المعطى الطبيعي، لأن الشريعة بماديتها هي المشيئة الإلهية عينها: **ابن حنبل**(٣).

---

(١) وهو المعنى الصوفي الوجودي لآية الكرسي من القرآن الكريم: الحياة والقيومية والحضور وعدم الغيبة والإدراك بما هو نور خلاق؛ وتلك هي الذاتية الربوبية المتعالية التي تعد الموجودات مجرد توابع لإدراكها لذاتها.

(٢) ابن حزم، رسالة الرد على الكندي المشار إليها سابقاً، وخاصة الفقرات ٤١ إلى ٥١

(٣) أو هي الأمر، راجع تعليلنا السابق للسر في التوافق بين الحنبلية والقوبوية رغم كون إحداهما كلاماً والثانية تصوفاً ذلك أن قدم القرآن بما هو الأمر المخبر عن حَدْثِ العالم بما هو الخلق الْمُخْبَر عنه يرتبطان بعلاقة من جنس العلاقة التي تحدها بين المثال والممثول: فالمحدَث (العالم) بما هو مذكور في القديم (القرآن) يشارك في القدم في علم الله وتلك هي المثالية المتقدمة على الممثولية.

أما البعد الخامس الغائب والذي يسعى إليه ابن رشد فهو الوجود المطلق غير الإضافي إلى الإدراك الإنساني والإدراك الإلهي، والذي هو عند أرسطو **الجوهر**، وعند ابن رشد **التفعّل** أو ما يرمز إليه بالشوق الجوهري للتفعّل وللغاية العقلية الخالصة، وهو ما يعارض به ابن رشد دهرية الصابئة[1]: «وهكذا ينبغي أن يُفهم في محركات الأجرام السماوية أنها محركة على الوجهين من غير أن تتعدد. فمن حيث تلك المعقولات صور لها هي محركة على طريق الفاعل، ومن حيث هي غايات لها تتحرك عنها على وجه الشوق. **فإن قيل إذا كان ما يتصور من تلك الصور هو وجودُها فما حاجتها إلى الحركة، فإنه لو كان تصور الصانع للخزانة هو وجود الخزانة لما تحرك إلى فعل الخزانة؟ فنقول: إنها إنما تتحرك لأنها تعقل من أنفسها أن كمالها وجوهرها إنما هو في الحركة مثلما يعقل الذي يتحرك ليحفظ صحته أن حفظ صحته إنما هو بالحركة. وأيضاً فإنها تعقل أن حركتها هو سبب ليخرج ما هو بالقوة في تلك الصور المفارقة إلى الفعل، وهي الصور الهيولانية.** فإنه يشبه أن يكون لهذه الصور وُجودان: **وجود بالفعل وهو الوجود الهيولاني** الذي لها، **ووجود بالقوة وهو الوجود الذي لها في تلك الصور.** وأعني بالقوة هاهنا مثلما تقول إن الصور الصناعية لها وجود بالفعل في الهيولى ووجود بالقوة في نفس الصانع»[2].

وعلينا ألا نعجب من نسبة الوجود بالفعل إلى الصور الهيولانية والوجود بالقوة إلى الصور التي قاسها على التي في ذهن الصانع، بما هي غاية، وهي هنا في عقل الإله بما هو محرك تحريك غاية، ناسباً تحريك الفاعل إلى الصور الهيولانية المحايثة للأجرام السماوية. **لذلك وصفنا هذه الدهرية الرشدية بكونها دهرية التّذوّت تَذَوُّتِ العالم في الإله، المقابلة لدهرية السهروردي، بما هي دهرية تموضع الإله في العالم.**

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص ١٦٣٣ – ١٦٣٤: «ولذلك كان هذا الموضع مزلة العلماء، وذلك أنه إذا تبين أن هذا الجسم أزلي في جوهره فقد يمكن أن يظن أنه ليس يحتاج في هذا الوجود إلى إدخال مبدأ غيره هو أشرف منه. وذلك أنه قد يظن أن قولنا كل قوة في جسم فهي متناهية ليس هو صادقاً إلاّ على الأجسام الهيولانية الكائنة الفاسدة. أما إن وجدنا هاهنا جرم أزلي (هكذا) في جوهره فقد يظن أنه يلزم أن تكون قوته المحركة أزلية التحريك. وفي هذا الموضع زلت الصابئة وعلماؤُها».

(٢) ابن رشد، المرجع نفسه، مقالة اللام ص ١٥٩٥ – ١٥٩٦

إن هذه الموازاة التقابلية أو التناظر المعكوس بين نظريتي «**الوجود – المعرفة**» في الجديلتين تبيّن وحدة البنية، رغم ازدواج الصياغة: **فهي بنية التموضع اللازماني للذات الإلهية في العالم والإنسان**[١]؛ **أو بنية التذوت اللازماني للعالم في الإنسان وفي الإله**[٢]. ونجد في الحالتين أن عملية التموضع الصادرة من الذات الإلهية أو الإنسانية، وعملية التذوت الصادرة من الموضوع العالمي والإنساني نموذَجُها التفسيري مُسْتَمَدٌّ من المعرفة، بما هي تأمل خلاّق. ففي الحالة الأولى يخلق التأمل ما دونه، وفي الحالة الثانية تحقّق القوة ذاتها بتأمل ما فوقها أو بالشوق إليه. **لذلك كانت علاقة التموضع أساساً لنظرية وحدة الوجود، وكانت علاقة التذوت أساساً لوحدة الشهود. إذ إن ما به يتحد الإله والعالم هو وجود الأول في الثاني بوصفه تجلّيه؛ وما به يتحد الإله والعالم هو شهود الثاني للأول بوصفه فعله وغايته.**

ولعل عنصر الوحدة في هذا النموذج التفسيري الناتج عن دور العلم البرزخ – علم نفس المعرفة – هو إحدى مسائل **علم المناظر** ذات الدور الكبير في نظرية الوجود الإشراقية ونظرية المعرفة الرشدية، أعني دور النور ومصدره في عملية الإبصار. وقد صيغت المسألة مَناظِرياً في شكل مقابلة بين النظرية الأفلاطونية والنظرية الأرسطية حول علة الإبصار ومصدره[٣] . ويعيدنا هذا الدور المنسوب إلى النور في الإبصار (ومصدره من الْمُبصِر إلى الْمُبصَر أو العكس) إلى إشكالية

(١) ابن تيمية، الفتاوي XI: «ويقولون: النصارى إنما كفروا لما حصوا المسيح بأنه هو الله. ولو عمموا لما كفروا. وكذلك يقولون في عباد الأصنام: إنما أخطؤوا لَمّا عبدوا بعض المظاهر دون بعض. فلو عبدوا الجميع لما أخطؤوا عندهم»، ص ٢٤٢ – ٢٤٣

(٢) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، يوسف كرم و ج. شلالا و أ. جوسن، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت والمعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة ١٩٨٠م، الفصل ٣٠: القول في اتصال النفوس بعضها ببعض ص ١١٩ – ١٢٠. وكذلك تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار الأندلس، الطبعة الأولى ١٩٨١م وفيه يبين الفارابي التَّذَوُّتَ في الإله وهو تَذَوُّتٌ مُوصِل إلى المدينة الفاضلة، أعني إلى السياسة المستندة إلى العلم النظري الذي هو تذوت العالم والإنسان بما هو طبيعي متعال إلى ما بعد الطبيعي، وهو المقصود بالارتفاع إلى العقل والتذوت، فيتحلص من الخضوع إلى الضرورة ليبلغ إلى الحرية.

(٣) ابن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبره، السلسلة التراثية عدد ٤، الكويت ١٩٨٢م ص ٦٠ – ٦٣

الكلي وجوهر الصراع بين حدَّي الأفلاطونية المحدَثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدَّي الحنيفية المحدثة (عيسى وموسى).

فبالنسبة إلى الحدين الثانيَيْن من هذين الزوجين (أرسطو وموسى) يكون الإبصار، بما هو نموذج المعرفة (العقلية أو النقلية)، **بالتلقي من الخارج**. ولهذه المسألة بعدان في الإبستمولوجيا الأرسطية: **بعد مناظري أثبته ابن الهيثم، أعني علم طبيعة الإبصار والشعاع المناظري؛ وبعد يتعلق بنظرية المعرفة، ويعود إلى دور العقل الفعال بما هو مشبَّه بدور النور في علاقته بالألوان في الْمُشِف**(١).

أما بالنسبة إلى الحدين الأولين من هذين الزوجين (أفلاطون وعيسى) فالإبصار يكون، بما هو نموذج الوجود والمعرفة (في العقل والنقل) **بالصدور من الداخل**. ولهذه المسألة بعدان في الإبستمولوجيا الأفلاطونية: **بعد مناظري دحضه ابن الهيثم؛ وبعد يتعلق بنظرية المعرفة والوجود، ويعود إلى نظرية الخير بما هو مُشبَّه بدور الإشراق النوري في ظلمة العدم**(٢).

ولما كان الفعل المطلق، في الميتافيزيقا الأرسطية، «**عقلاً يعقل ذاته**» يحرك تحريك غاية، صار التفعّل من جنس التعقل وأصبح الشوق الطبيعي المحرّك تعقُّلاً واعياً ومعرفياً، عند الإنسان وعند الأفلاك، وغير واع وطبائعَ في ما دون القمر. وذلك هو المقصود **بالتَّذَوُّتِ العالمي والإنساني في الإله**، خاصة بعد أن أصبح في المخمَّس الكلامي الرشدي لا يفعل فِعْلَ الغاية فقط، بل وكذلك فِعْلَ البدايَة. **وإذن فالمثالُ الْمُستَمد من نظرية الإبصار ودورُ النور في هذه الجديلة المقابلة للإشراق والتصوف يعيدانا إلى المنبع الواحد في الجديلتين، أعني جَوْهَرَةَ نظرياتِ العلمِ البرزخ: علم نفس المعرفة، وتَحَوُّلَ نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود للتوحيد بين العقل والوجود في الغاية عند أرسطو والجديلة الرشدية الكلامية، وفي البداية عند أفلاطون والجديلة الإشراقية الصوفية.**

---

(١) ابن رشد، شرح كتاب النفس، عن بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية نقل أبي يعرب ص ٣٢٣: «إن نسبة العقل الفعال إلى العقل بالقوة هي نسبة النور إلى الوسط المشف».

(٢) السهروردي، حكمة الإشراق، الفصل الثالث من المقالة الأولى الفقرة ١٠٩ ص ١٠٧ – ١٠٩

لكن الواقعية الأفلاطونية الأرسطية، بما هي واقعية **الكلي الطبيعي**، والواقعية الإنجيلية التوراتية، بما هي واقعية **الكلي الشريعي**، أصبحتا، في الجديلتين، وبفضل **وحدة الوجود** بالنسبة إلى الإشراق والتصوف، و**وحدة الشهود** بالنسبة إلى الرشدية والكلام، من جنس **المثالية** بالمعنى الحديث للكلمة. أي إن ما عدا الإله لا يقوم إلاّ بعلم الإله، ومن ثم فهو ليس ذا قيام ذاتي، مما يفقده الواقعية المطلقة، ويجعله حصيلة فعل العقل المدرِك له، وليس فاعلاً فيه، وذلك على الأقل بالنسبة إلى العقل الإلهي إيجاباً، وإلى العقل الإنساني سلباً، كما أثبتنا ذلك في هذا الفصل؛ مما يخولنا القول بنشأة **الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة**، و**الذاتية الناسوتية المتعالية السالبة**[1] ومناظرَتَيْهما، أعني **الموضوعية العالمية المتعالية الموجبة**، و**الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة**[2].

---

(١) وقد تحدث بعض الإشراقيين عن ذاتية ناسوتية متعالية موجبة على الأقل في البعث (فضلاً عن السالبة التي تمكن من وضع الموجود معدوماً).

١- الغزالي، المضنون به على غير أهله، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦م ص ١٥٩ وما بعدها (فصل في الجنان) وخاصة ص ١٦٠: الفكر الخلاق الذي يوجد كل ما يتصوره بمجرد تصوره إيجاداً فعلياً وليس مجرد توهم. بل إن بعض المتصوفة يفسرون الكرامات بمثل هذه القدرة الإيجادية بمجرد العزم والتصور.

٢- السهروردي، حكمة الإشراق، المقالة الخامسة الفصل الثالث الفقرة ٢٤٤. قدرة النفوس على إيجاد المثل المعلقة الفقرة ٢٤٥

(٢) الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة هي شرط الموضوعية العالمية الموجبة، بل إن من شرط هذه الموضوعية، الموضوعية اللاهوتية السالبة كذلك. إذ لو كان للعقل المنفعل، مثلاً، صورة ذاتية تحصه لمنعته من إدراك الوجود العالمي الموضوعي على ما هو عليه. وإذن فمن شروط كون العالم له ما هو عليه ذاتياً أن يكون مُدْرِكُه (إلهاً كان أو إنساناً) بحيث لا تمنع ذاته إدراك هذا «الماهو عليه» الذي للعالم. من هنا نفهم أمرين:

* الأول هو خُلُوّ العقل الإلهي من عدا ذاته وإلاّ صار منفعلاً، وإذن فشرط عدم انفعاله بالوجود الموصوعي للعالم ألاّ يكون به عالماً.
* الثاني هو خُلُوّ العقل الإنساني من ذاته ليفرغ للعالم إذ إن ذاته هي في الحقيقة صور العالم بعد أن تصير فيه بالفعل: الإنسان هو، قبل حصولها بالفعل فيه، صورة العالم المسلوبة؛ وهو، بعد ذلك، هذه الصور وقد صارت بالفعل: وإذن فذاته لا شيء!

فإما غياب العالم لتحضر ذات الإله إلى ذاتها بلا شيء يشوبها من خارج؛ وإما غياب الذات ليحضر العالم إلى ذات الإنسان بلا شيء يشوبه من داخل! من هنا كان العقل المنفعل عرياً عن الصور كالمادة الأولى، ومستعداً لها جميعاً؛ وكان العقل الإلهي عرياً عن الصور عدا ذاته التي لعلها لا صورة لها إطلاقاً!

تذييـــل

١- منطق التاريخ الديني والفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية:

إن السـعي إلى تخليـص الأفلاطونيـة مـن الأرسـطية، أو الأرسـطية مـن الأفلاطونية، سـواء بـالوصل الجـامع (المشـائية والصفويـة)، أو بـالفصل المسـتثني (الرشـدية والإشـراقية)، التقى بالسـعي إلى تخليـص الإنجيليـة مـن التوراتيـة أو التوراتية من الإنجيلية، سواء بالوصل الجامع (الأشعرية والبهشـمية)، أو بـالفصل المستثني (الكلام الثاني = الرازوية، والتصوف الثاني = الابـن عربيـة)، فـاتحدت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في جديلتين عادتا بالفكر العربـي إلى مـا قبـل الفلسفتَيْن حدَّي الأفلاطونية المحدثة، وإلى ما قبل الدينَيْن حدَّيْ الحنيفيـة المحدثـة، حتى لكأن حركة الفكر انتهت إلى لَوْح مَمْحُوٍّ زالت فيـه الحلـول الأفلاطونيـة، والأرسطية، والإنجيلية، والتوراتية، فعادت إلى وضعية الاستئناف المطلق لتحديـد منزلة الكلي النظري والعملـي، أعـني التأسـيس الجديـد للعلـوم النظريـة والعلـوم العملية ولمـا بعدهمـا الفلسـفي (**الأفلاطونيـة المحدثـة العربيـة**) ولمـا بعدهمـا الديـني (**الحنيفية المحدثة العربية**).

فلا عجب عندئذ، إذا أصبحت الأفلاطونية عودة إلى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، وإذا أصبحت الأرسطيةُ عودةً إلى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الإنجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. **وبذلك تصبح الوضعية النظرية والعملية التي انتهى إليها الفكر العربي والتي ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعيةً تجاوزت، بالتراجع، الأفلاطونية المحدثة وحدَّيْها (أفلاطون وأرسطو) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والحنيفية المحدثة وحدَّيْها (الإنجيل والتوراة) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين؛ وهما تراجعان كشفا ما كان ينخر هذه الحدود الأربعة (الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية) ومركباتها (الأفلاطونية المحدثة بأشكالها، والتوراتية المحدثة بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية للمنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية للمنزلة الواقعية في الأولى.**

وما كان هذا التنافي ليُصبح محرّكاً فعليّاً للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول إلى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفية، أعني إلى تناف ذاتي لكل منهما في ذاته بصرف النظر عن قسيمه وخصيمه المقابل له، أعني أنه تناف ذاتي في الأفلاطونية المحدثة على حدة، وفي الحنيفية المحدثة على حدة. **فالمنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، إذ هي تَتَحَدَّدُ تاريخياً، وتزعم ما تُحَدِّدُهُ «لا تاريخياً» متعالياً على عملية تحديده. فالكلي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وإدراكه تاريخيان. وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللأفلاطونية المحدثة بجميع أشكالها خاصة.** وما كانت الأفلاطونية المحدثة تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني (إذ هي غاية الفكر اليوناني: أ.م. هلنستية؛ وغاية الفكر العربي: أ.م. عربية؛ وغاية الفكر اللاتيني: أ.م. لاتينية؛ وغاية الفكر الجرماني: أ.م. جرمانية. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثة التي أشرنا إليها في المقدمة)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. **إذ هي تَتَحَدَّدُ**

«لا تاريخياً» (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تُحَدِّدُه تاريخيٌّ مُتَدان عن عملية تحديده. فالكلي الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير، قابل للنسخ، لا إطْلاق له، رغم أن تحديده لا تاريخي. وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثة بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول نفس ما قلناه عن الأفلاطونية المحدثة: فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثة، كانت توراتية محدثة قبل الإسلام، ثم صارت توراتية محدثة بعده عند اللاتين وعند الجرمان كذلك). **وإذن فجوهر الحنيفية المحدثة كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلي العملي، ولا تاريخية علمه (الوحي).**

إن التنافي الأهلي، في الأولى، هو تنافي « لا - تاريخية» المعلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الأهلي، في الثانية، هو تنافي تاريخية المعلوم العملي، و «لا - تاريخية» العلم العملي. **والصدام بين التنافيين سيكون إذن حول طبيعة المعلوم في النظر والعمل وحول طبيعة علمها. وهو صدام لا قرار له. فما إن ينعقد حتى ينحل. وما إن ينحل حتى ينعقد، كما وصفنا.** لذلك كان مادةُ محاولتنا وغَرَضُها تحليل هذه التنافيات الدافعة إلى الحل والعقد، والعقد والحل المتواليين إلى ما لا نهاية، رجوعاً إلى الشروط، وانطلاقاً إلى النتائج، إلى أن تمّ اكتشاف السر الكامن في مأزق الفكر ببعديْه الفلسفي والديني: **أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والموحَى به نسبي)؛ والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والمعلوم مطلق). وما التجمد والتحجر اللذان يصيبان الفلسفة والدين إلاّ النتيجة الحتمية لفعل الشكل في المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (إذ لا يمكن أن نُنَسِّب الوحي ونُطلق الموحَى به)، أو لفعل المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (إذ لا يمكن أن نُنَسِّبَ المعلوم ونُطلق العلم). وبذلك ينقلب التاريخي إلى اللاتاريخي في الحالتين، إما بإطلاق الموحَى به ليطابق الوحي، أو بإطلاق العلم ليطابق المعلوم.**

ولما كان أرسطو قد سعى إلى **تنسيب شكل العلم**، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الإبقاء على إطلاق المضمون (واقعية الكلي)، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل فلسفة، أعني ما

يجعلها بالطبع أفلاطونيةً مُحْدَثَةً. ولما كان عيسى قد سعى إلى **تنسيب مضمون العمل**، في صدامه مع موسى (باطن النص ضد ظاهره في الشرائع)، مع الإبقاء على إطلاق الشكل، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفيةً مُحْدَثَةً. **وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد ﷺ)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداماً لن ينتهي إلاّ بتجاوز ما في الحلين من تناقض كلٌّ على حِدة، ثم في لقائهما**[1]. وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية في مرحلتي الوصل والفصل بفضل اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين:

١) **فالأفلاطونية المحدثة** كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم، وبعدهم[2]، ذاتيةَ المراوحة بين ما اعتبرتْه حدَّيْن لها من وجهة نظرها إليهما، أعني أفلاطون وأرسطو كما صارا فيها؛ **بحيث إن تاريخ الفلسفة الإنساني كلّه كان وما يزال أفلاطونيّاً محدثاً بهذا المعنى إيجاباً أو سلباً، إذ حتى المتقدم عليها لم يصلنا إلاّ محرّفاً**

(١) إذ إن نسبة الأفلاطونية المحدثة إلى حدَّيْها (الأفلاطونية والأرسطية) كنسبة الحيفية المحدثة (أو الإسلام) إلى حدَّيْها (الإنجيلية والتوراتية). وإدن فأفلوطين ومحمد ﷺ، بتحاوزهما لِحَدَّيْ ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد أثبتا أن طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسةُ مُقابِله. أفلوطين حعل الفلسفة ديناً، ومحمد ﷺ جعل الدين فلسفةً. الأول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، فقتّلِه. والثاني جعل الدين فلسفة بختَمْ الوحي فقتّلِه. ولما كان العلم يجب ألاّ يُختم، صار ما فعله أفلوطين إخراجاً للإنسان من التاريخ علماً وعملاً، بإطلاق شكل العلم بعد مضمونه. ولما كان الوحي يجب أن يُختم، صار ما فعله محمد ﷺ إرجاعاً للإنسان إلى التاريخ علماً وعملاً. وإذن فالإنسانية لم تصر تاريخية فعلاً إلاّ بفضل المحمدية، رغم سعي الشيعة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الإمامة العوض عن ختم الوحي، وسعي السنة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية. وبذلك عاد التناقض فأصبح عند الشيعة جمعاً لثبات الشكل وإطلاقه (الإمامة والعلم اللدني) ونسبية المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعاً لثبات المضمون وإطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبية الشكل (نفي عصمة الإمام والعلم اللدني). ختم العلم خروج إلى اللاتاريخية. ختم الوحي دخول إلى التاريخية. وتاريخ الفكر العربي هو تاريخ هذا الصدام الذي حاولنا وصفه في محاولتنا. بل إن تاريخ الإنسانية منذئذ صار لا يستطيع الخروج عن ذلك مهما حاول الخروج عليه.

(٢) أعني الهلنستية، والعربية واللاتينية والجرمانية وهي المحاولات المعلومة اليوم والتي سعت إلى بناء النسق الفلسفي بمنظار أفلاطوني محدث يتحاوز الصدام بين الأفلاطونية والأرسطية.

بمنظارها[١]. وإذن فكون الفكر الفلسفي العربي كان كما نعلم، لم يكن لعاهة أصابته، أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الفلسفي الإنساني كله كان وما يزال كذلك: إما أفلاطوني محدث إيجاباً، أو بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.

٢) **والحنيفية المحدثة** كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم، وبعدهم[٢]، ذاتيةَ المراوحة بين ما اعتبرتْه حدَّيْن لها من وجهة نظرها إليهما، أعني موسى وعيسى كما صارا فيها؛ **بحيث إن تاريخ الدين الإنساني كلّه كان وما يزال حنيفياً محدثاً بهذا المعنى إيجاباً أو سلباً، إذ حتى المتقدم عليها لم يصلنا إلاّ محرّفاً بمنظارها[٣]. وإذن فكون الفكر الديني العربي كان كما نعلم لم يكن لعاهة أصابته أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الديني الإنساني كله كان وما يزال كذلك: إما حنيفي مُحْدَث إيجاباً، أو بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.**

---

(١) فإذا لم نسلم بكونه أفلاطونيّاً محدثاً بالقوة فهو إذن تحريف. ولا أحد يُنكر أن أعمال أرسطو نفسَها وشروحَها خاصة لم تظهر إلاّ في مناخ أفلاطوني محدث (راجع مثلاً مقدمة تريكو الترجمة الفرنسية لما بعد الطبيعة). أما أعمال أفلاطون وشروحُها فحدّث ولا حرج.

(٢) وكان التوازي يقتضي أن نسمّي الحنيفية المحدثةَ توراتيةً محدثةً، قياساً على الأفلاطونية المحدثة حتى تستقيم وحدة التسمية على الإسلام وما تقدم عليه وما تأخر. فنميز بين التوراتية المحدثة الهلنستية، والعربية، واللاتينية، والجرمانية. والأولى هي المسيحية الشرقية والثانية هي الإسلام، والثالثة هي المسيحية الغربية اللاتينية، والرابعة هي الإصلاح الجرماني للدين المسيحي. لكن اسم الحنيفية المحدثة هو الذي نفضله، لكون التسمية وردت في القرآن بهذا المعنى، ولأن المقصود أساساً هو محاولات فهم النسق المحمّدي للدين، قياساً على محاولات فهم النسق الأفلوطيني للفلسفة. ثم إن التوراتية المحدثة الشرقية المتقدمة على الإسلام قد يُظن بها الحركة الفيلونية، وهو ما لا يمكن أن نَقْبَل به، لسببين:

* أولاً لتقدم الحركة الفيلونية على الفكر المسيحي بحيث إنها لا يمكن أن تكون متراوحة بين أمرين أحدهما وُجد بعدها.
* والثاني لاقتصار الحركة الفيلونية على التأويل التوراتي للأفلاطونية، والتأويل الأفلاطوني للتوراة لذلك فإن النظير الفعلي لما فعله أفلوطين في الفلسفة هو ما فعله محمد ﷺ في الدين: الحنيفية المحدثة. بل إن هذا أكثر جذرية إذ إن عمل أفلوطين عودة إلى أفلاطون بتخطي أرسطو؛ وعمل محمد ﷺ ليس عودة إلى موسى بتخطي عيسى فحسب بل هو عودة إلى إبراهيم بل إلى آدم عليهما السلام!

(٣) وإذن، فخلافاً للظاهر، كان الإسلام بداية الدور الكوني للأديان السماوية، أي إن المسيحية، رغم تقدمها عليه زماناً، لم تصبح فعلاً محركة للتاريخ إلاّ بعده، وبفضل صدامها معه: الأول، عند حربه عليها والثاني عند حربها عليه. إذ، منذئذ، صارت المسيحية ديناً تاريخياً بحق، لكونه أصبح دولة وسياسة، ولم يبق مجرد كنيسة روحية، راجع ابن خلدون، المقدمة فصل البابا والكوهن، المقدمة III. ٣٣. ص ٤٠٨ – ٤١٦

٣) ولعلّ أهم إضافة يمكن نسبتها إلى المرحلة العربية – فضلاً عن الحنيفية المحدثة – هي إطلاقُ المزاوجة بين المراوحتين، بفضل اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، **إطلاقاً أدى إلى وضع إشكالية الكلي النظري والكلي العملي، وضعاً جعل حلّها يُصبح مُمْتَنِعاً، بدون تحديد منزلة الإنسان، بما هو سيد للطبيعة والشريعة، بعد أن كان عبداً للثانية (قبل ختم الوحي: محمد ﷺ)، وعبداً للأولى (منذ ختم العلم: أفلوطين)**، وذلك بنقله من الواقعية في النظر والعمل إلى الاسمية فيهما، اسميةً لاهوتيةً أولاً، ثم إنسانيةً أخيراً، بفضل الاستعاضة عن ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ الخارجيْن عن الطبيعة والتاريخ، بالطبيعة والتاريخ المستوْعِبَيْن لَهُما.

٤) وإذن فمن سخف الرأي الإبقاءُ على المقابلات الزائفة بين «النحن» «والآخرين»، وما يتولد عنها من صراعات وهمية، إذ بمجرد الارتفاع إلى المستوى الفلسفي والديني من النظر والعمل، تزول الأنائية والآخرية زوالاً سالباً على الأقل، إذا لم يكن موجباً. والزوال الموجب هو عدمُ التقوقع على الظرفيات الثقافية وتجاوزها نحو بُنى التاريخ الإنساني العامة بحسب التعيّن التاريخي الذي ليس فيه من هذه الأمة أو تلك إلاّ ما يقتضيه ما فيه من ماضٍ فاعلٍ حدثاً ومعنًى، أو ما ليس فيه من مستقبل مُلائم معنى وحدثاً. وبذلك نخلّص التاريخَ الإنساني من أوهام العبقريات العُنْصرية، والحتميات البيولوجية. فكون الحضارة بدأت في الشرق لا علاقة له بالخصائص العرقية، إلاّ إذا جعلناها هي بدورها وليدة مصادَفات المعطى الطبيعي الجغرافي والمناخي (الأودية، الطقس إلخ...)[1].

(١) والمعلوم أن فاعلية العالم الطبيعي تكون في بداية التاريخ أكبر مىها في مراحله الموالية ودلك لسببين:

* الأول عدمي: وهو ضآلة الراد التقاني الإنساني أعني لعدم وحود الحرة الإنسانية الكافية للسيطرة على العوامل الطبيعية بالنظر وتطبيقاته، وبالعمل وتطبيقاته.
* التاني وجودي: وهو ثراء الزاد الطبيعي الذي لم يستنفده الإنسان بعد لقلة عدد البشر أولاً، ولبساطة وسائل الاستعلال ثانياً.

وإذن فالحضارة، بهذا المعى، كان من المفروض أن تبدأ حيث تكون ثروات الطبيعة في متناول اليد بلا جهد كبير، وحيث يكون المناح مساعداً باعتداله على الاستقرار والاتصال الحضاري. والمعلوم أن هذا مں المصادفات الحغرافية التاريخية التي لا فضل فيها لأحد على أحد، فلا معنى إذن للتفسير العرقي للتاريخ إذ العرق نفسه حصيلة تاريخية حددتها ظروف الانطلاق الأولى، وهي حعرافية منافية بالأساس.

وكون الحضارة اليوم مزدهرة في الغرب لا علاقة لـه بخصائص الغربيين، إلاّ إذا ملنا إلى نفس التفسير. وبيّن ما في التفسيرَيْن من قصور نظرٍ وسخافة رأي. والنعرة العنصرية صدرت عن الصدمة الأولى عند أصحاب الفلسفة الإشراقية في الشرق[(١)]، واستُؤنفت عند نظرائهم في الغرب، أعني أصحاب الأفلاطونية المحدثة الجرمانية[(٢)].

٥) وما كنا لنعنى بمثل هذه الأساطير في تأويل تاريخ الفكر الإنساني، لو لم تكن ذاتَ علاقةٍ بموضوعنا من طريقين:

من طريق تزييفها للتاريخ الإنساني بحيث تحددت، كما هي طبيعتُها، بجرَّدَ أساسٍ عقديٍّ لجَبْرِ الكسر الغربي في محاولاته لتحديد التحقيب التاريخي من ذاته كمركز.

من طريق فهم آلياتها كما حددها ابن خلدون في المقدمة، عندما أرجعها إلى مغالطاتٍ نفسيةٍ تنفي الغالبَ إما بالاقتداء أو بالترفُّع؛ وهي، في هذه الحالة، مغالطاتٌ غربيةٌ إما نفياً لغيره بالاقتداء المستوعب (وذلك ما حدث باستيعاب أديان الشرق)، أو بالترفُّع الرافض (وذلك ما حدث بزعم العودة إلى الْمَعين اليوناني، رفضاً للاعتراف بالتأثير العربي في بداية النهضة الأوروبية).

وطبعاً لا يمكن أن ننهى عن خلق ونأتي مثله: فجبر الكسر الذي نسعى إليه لا يعتمد لا على الاقتداء المستوعب، ولا على الترفع الكاذب؛ بل – بعد علمهما المخلّص منهما – هو سعيٌ لإبراز وحدة التاريخ الإنساني الفلسفي والديني منذ العهد الهلنستي إلى الآن، وهي وحدة لعلها متقدِّمة على العهد الهلنستي، لكونها هي المعلّلة لوجوده هو بدوره[(٣)].

---

(١) راجع قصة الغربة الغربية للسهروردي، الأعمال ص ٢٧٤ – ٢٩٧

(٢) وهو ما يعني أن الأفلاطونية المحدثة الجرمانية ذات الميل الإشراقي (الهيجلية خاصة) تعتمد كذلك على التأويل الجغرافي نفسه للتاريخ. راجع هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المقدمة ص ٨٢ – ٨٦ من الترجمة الفرنسية.

Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire - Vrin Paris 1967.

(٣) أي إن الحضارة الإنسانية في المشرق بأقطابها الأربعة – بابل، مصر، فينيقيا، اليونان – كانت قد حددت جميع المعادلات الإنسانية الناتجة عن النظر وتطبيقاته (التعامل مع الطبيعة عبادة لها أو سيادة عليها)، والعمل وتطبيقاته (التعامل مع الشريعة عبادة لها أو سيادة عليها): وكل ما تلا ذلك من التاريخ الإنساني سيتحدد بتلك المعادلات إيجاباً (المواصلة والتطوير)، أو سلباً (المفاصلة والتثوير).

ولعل من أهم نتائج بحثنا الجدول المحدِّد لمنطق نشأة المذاهب بتقارب الحدود إلى الاتصال، وبتباعدها إلى الانفصال نشأة مذاهب الفكر الديني ونشأة مذاهب الفكر الفلسفي العربية. و لم يكن هذا المنطق حركةً فوقيةً متعاليةً على الظرفيات التاريخية؛ بل هي قد تعينت تاريخياً، فصارت صورة لهذه الظرفيات، حتى لكأنها قانونُ التوالد بالقسمة الخَلَوية. فالنظر والعمل الإنسانيان كانا وما يزالان خاضعَيْن لمرجِعَيْن، أحدهما يمثل **المرجع الصورة** والتاني **المرجع المادة**. فأما **المرجع الصورة** فهو السند الذي تُستمد منه المبادئ والنظريات، أعني، في مثالنا هذا، المدونةَ الدينيةَ (القرآن والسنّة وعلومهما)، والمدونة الفلسفية (الفلسفة وعلومها) اللتين يستند إليهما النظر والعمل. وأما **المرجع المادة** فهو موضوع النظر والعمل، موضوعه الذي يعلمه ويحتكم إليه، في الغاية، لتأويل المرجع الصورة وتغييره.

وبذلك يكون النظر والعمل متراوحيْن دائماً، وفي جميع الحضارات، بين المرجع الصورة والمرجع المادة، مراوحة تغير كل واحد منهما بالاحتكام إلى الآخر، وتتغير هي بدوره في عملية المراوحة التغييرية بين المرجعين. وتلك هي عملية التكوين المستمر للتراث النظري والعملي في المستوى الرمزي والمستوى التطبيقي كوساطة دائمة، إلى حد الشبه بالآلة القاطرة بين المرجعَيْن تأويلاً للأول بالثاني، وتفسيراً للثاني بالأول[1]. و لم يشذ تاريخ الفكر العربي عن هذا المنطق العام لعمل الفعاليات النظرية والعملية في المجتمعات البشرية. **لكن تميُّزَه المحدَّدَ لدوره في التاريخ الإنساني سيِّداً عليه طَوالَ لحظتِه الوسيطة، أتى خاصةً من بلوغ الازدواج في المرجع الصورة إلى الانفجار، بين مسعَى السيادة على الطبيعة بعبادة الشريعة (الحنيفية المحدثة)، ومسعى السيادة علىالشريعة بعبادة الطبيعة (الأفلاطونية المحدثة)**، وانفراط العقد في السيادتين والعبادتين إلى حدود الغليان البركاني الذي وصفنا في هذه المحاولة، والذي كان

(١) ويعتبر ابن خلدون هذه الجدلية مصدراً لقتل الثقافي للطبيعي. فكلما تقدم الزمان تزايدَ الأول، وتناقصَ الثاني إلى أن تضمحل القُوى الطبيعية الحيوية عند الذات الفاعلة والاقتصادية في المحيط الطبيعي. وطبعاً اقتصرَ ابن خلدون على قتل الحضارة للفرد وللدولة، و لم يطردها على التاريخ الإنساني بإطلاق. وتمثل الاستئنافات الدورية شرط العودة إلى المعين الحيوي الطبيعي المتحرر من سلطان الثقافي الحضاري القاتل للقوى الحيوية.

من نتائجه تحديدُ البنى العامة للتاريخ الإنساني تحديداً صريحاً، لم يـزل فـاعلاً إلى الآن في الوجود التاريخي الإنساني:

١) فالمرجع الصورة، بما هو مدونة دينية كان، هو بـدوره، مـادةً خامـاً يـؤدي وظيفةَ الصورة، رغم عدم انْصِوارِه، فأصبح التعاملُ به مـع **المرجـع المـادة** مناسبـةً لتصويره هو بدوره، وهو ما نعنيه بتجربة تكوين العلوم النقليـة وتعقيلهـا. **وهـذه هي «التجربة – الظرف – التاريخي» المحددة لخاصيات الفكر الديني النظري والعملـي، في تعامله مع المرجع المادي، ومع التعامل معه (النظـر والعمـل)، ومـع المرجـع الصـورة الثاني، أعني الفلسفة وعلومها.**

٢) **والمرجع الصورة**، بما هو مدونة فلسفية كان بَعْدُ حاصِلاً كصورة؛ ومن ثم فهو قد اعتبر غَنِيّاً عن التصوير، فأصبح التعاملُ به مع **المرجع المادة** مناسبةً لفرضـه عليه، وعلـى **المرجـع الصـورة** الأول، «التجربـة – الظـرف – التـاريخي» المحـددة الأولى، وذلك بحكم اسْتِيسار الموجود من الحلول، والاستغناء بهـا عـن البحـث المبدع. **وتلك هي «التجربة – الظرف – التاريخي» الثانيـة، المحـددة لخاصيـات الفكـر الفلسفي العربي في تعامله مع المرجع المادة، ومع التعامل (النظر والعمل)، ومع المرجـع الصورة الأول، ومع «التجربة – الظرف – التاريخي» الأولى. وقد سمينا هـذه التجربـة بتجربة استيعاب العلوم العقلية وتنقيلها.**

٣) **فكانت التجربة الأولى**، بحكم عدم انْصِوار مرجعها الصوري، مضطـرةً إلى الإبداع. لكنها كانت كذلك يسيرةَ الانزلاق إلى اسـتعارة الحلـول مـن التجربـة الثانية. وكانت التجربة الثانية، بحكـم انْصِـوار مرجعهـا الصـوري، مضطـرة إلى الاتّبـاع ويسـيرةَ الانـزلاق إلى وأد السـعي الأول إلى الإبـداع والمسـاعدة علـى استعارة الحلول الجاهزة. **لذلك فلا عجب إذا كانت التجربـة الأولى، رغـم اسـتنادها إلى مرجع ديني أكثر تحرراً فكريّاً من التجربة الثانية، رغم استنادها إلى مرجـع فلسـفي. وهذه هي أهم مفارقات الفكر العربي إلى الآن، حيث نجد المستندين إلى الفكر الفلسفي أكثر تحجُّراً وعقماً من المستندين إلى الفكر الديني، لأن الأولين يُخرجـون الفلسـفة مـن التاريخ بإطلاقهـا، والثـانين يعيـدون الديـن إلى التـاريخ بتنسـيبه: الأولـون مثلهـم مثـل أفلوطين والثانون مثلهم مثل محمد ﷺ.**

٤) **فكان الصمود** السنّي أمام التجربة الثانية أفضلَ مساعد على الإبداع العلمي نقلاً وعقلاً، رغم منافاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المنافاة. وكان القبول الشيعي لها أفضلَ مُحْبِط للإبداع الفلسفي نقلاً وعقلاً، رغم مماشاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المماشاة. لكن ذلك لا يجب أن يجعلنا نُنكر أن الصمود السنّي عطَّل دخولَ الفلسفة وعلومِها، والقبول الشيعي شجَّعَهُما، وأن الأول جمَّد النقل وحرَّك العقل؛ والثاني جمَّد العقلَ وحرَّك النقلَ.

٥) **ومن ثم، فلا عجب** إذا كانت السنة، في الغاية هي المحرِّرة من الأفلاطونية المحدثة، والممكّنة من تجاوزها (ابن تيمية وابن خلدون) وكانت الشيعة، في الغاية هي المحرِّرة من الحنيفية المحدثة والممكّنة من تجاوزها (الإصلاحات الدينية لم تتوقف إلى الآن في العالم الشيعي)[1]. لكن الأولى جعلت السيادة على الطبيعة

---

(١) مثل الحركة البهائية وجميع محاولات تحقيق المشروع الصموي: الدين المتجاوز للفروق بين الأديان. والغريب أنه يستند دائماً إلى رفض ختم الوحي. والواقع أن عودة الصراع بين الإسلامين السنّي والشيعي، في المستوى التاريخي الفعلي، وليس فقط في المستوى العقدي المكري، بدأت الآن، ولعلّ بدايتها هي أكبرُ الحروب الإسلامية المعاصرة بين إيران والعراق. وهي عندما بدأت لم تتخذ هذا الشكل إلاّ من الجانب الإيراني. وستعود فيصبح لها عين هذا الشكل من الجانب العراقي، إذْ لَنْ يستَطيعَ العراق الصمود إلاّ بإحدى اثنين:

* إما أن إيران تحول الحرب إلى حرب قوميات: عرب/فرس فتخسرها عندئذ، لأن العرب لهم سَبْقُ الثروة والعلم، مع الرسالة.
* أو أن العراق يحولها إلى حرب مذاهب: سنّة/شيعة فيربحها كذلك.

وإذن فإيران لن تربح إلاّ إذا ظلت الأمور كما هي الآن: أعني إسلام ضد عروبة. وطبعاً فلهذه الحرب أبعادها الأخرى التي لا تعنينا: أعني توظيفاتها العربية. لكن حقيقتها التي رأبت الصدع وجبرت الكسر بين ما تقدم على الانحطاط وما تلا النهضة هي هذه: عودة الصراع الأهلي في الحضارة الإسلامية حول نمط الحياة الإنسانية بالاستناد إلى المعين الذي تحدد خلال التاريخ الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً. وقد تكون أمريكا وحربها مع العراق قد وضّحت الأمور: فالإسلام السنّي (المعارض، لا الحاكم في الخليج) اكتشف زيف الدعوة الإيرانية، وانحاز إلى العراق. وإذن فإيران انتهى أمرها وعادت للعرب الدعوة الإسلامية، مع الثروة، والعلم، والظرف العالمي الجاعل منهم في صدام مع قوة العصر، أعني أمريكا ماديّاً، وإسرائيل روحيّاً.

وكثيرٌ هم الذين يعتبرون هذه الأمور من الأوهام لظنهم أنها منافية لما يزعمون علماً تاريخياً، أعني ردّ التاريخ إلى الاقتصاد السياسي، ودوره في الجدل التاريخي. لكن ما أثبتناه سابقاً يبين أن الصراع الديني الروحي يتضمن بالطبع هذا البعد، إذ هو صراع على وراثة الأرض والخلافة فيها، أعني السيطرة على الطبيعة والشريعة في الصراع بين الأمم: ونسيان هذه الحقيقة هو الذي يجعل البعض لا يدرك أن الهيجلية والماركسية ليس فيهما من الحقائق المرتبطة بالتاريخ إلاّ هذا المنظار الديني!

بالعلوم النظرية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الشريعة؛ والثانية جعلت السيادة على الشريعة بالعلوم العملية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الطبيعة؛ وذلك هو المأزق الذي انتهى إليه الفكر العربي، فاجتمع الوجهان في الحلِّ السنّي عند ابن تيمية وابن خلدون، أولهما لتحرير النظر، والثاني لتحرير العمل فانتهت عبادةُ الطبيعة والشريعة إلى الأبد، ولم يعد تقديمُها إلاّ شكلياً، لكونه جعلَهُما مادةً خاماً لفَعالِيَتَي الإنسان الخليفَةِ صاحب الرئاستَيْن النظرية والعملية، دون تأليه ذاتي. وذلك هو منطق حركة النهضة العربية بوصفها محرك النهضة الإسلامية ومحددة آفاق التاريخ الإنساني المقبل.

* * *

٢- منطق المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي:

ويتلو الجدولَ الأول في الأهمية الجدول الذي يحدد جغرافية المذاهب الدينية والفلسفية، بحكم هذا المنطق الذي وصفنا، وبمفعول التجربتين الظرفين اللتين تبرز فيهما كل الحالات الممكنة منطقيّاً:

١) **فالأفلاطونية المحدثة** تنقسم، بحكم الوصل الإرجاعي والفصل التخليصي بين حدَّيْها، على النحو التالي. فالوصل الإرجاعي يكون: إما بإرجاع أفلاطون إلى أرسطو (**المشائية**)، أو أرسطو إلى أفلاطون (**الصفوية**). والفصل التخليصي يكون: إما بتخليص أرسطو من أفلاطون (**الرشدية**)، أو بتخليص أفلاطون من أرسطو (**الإشراقية**)[1]. وتلك هي مدارس الفكر الفلسفي العربي الأساسية إذا

(١) لكن التخليص، في حالة ابن رشد، اتَّخَذَ شكلَ تخليص للأرسطية من المشائية العربية، بحكم التسليم المسيطر بوحدة الفلسفة الحقيقية القديمة، حيث لا اختلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا فيما أخطأ فيه أحدهما. وهو، في حالة السهروردي، أكثر وضوحاً، لكون المرحلة التي سيُخلّص منها أفلاطون - حسب تصوره - هي مرحلةً في حياته الفلسفية الشخصية: لكونه كان مشائياً بالمعنى السينوي.

تخلصنا من فوضى العرض السطحي الذي يقتصر على القص الحدثي لحيوات المفكرين وأعمالهم أو البحث عن الآثار الخالدة.

٢) **والحنيفية المحدثة** تنقسم، بحكم الوصل الإرجاعي والفصل التخليصي بين حدَّيْها، على النحو التالي: فالوصل الإرجاعي يكون بإرجاع عيسى إلى موسى (**الأشعرية**)، أو موسى إلى عيسى (**البهشمية**). والفصل التخليصي يكون: بتخليص موسى من عيسى (**الكلام الظاهري وتصوفه**)، أو بتخليص عيسى من موسى (**الكلام الباطني وتصوفه**). وتلك هي مدارس الفكر الديني الإسلامية الأساسية. أما ما عداها فهو قص حدثي لحيوات المتكلمين والمتصوفة.

٣) **والوصل الإرجاعي**، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤديان إلى الْمُعاداة والْمُوالاة العكسيَّتَيْن كالتالي: فتكون المشائية مع البهشمية على الصفوية والأشعرية؛ وتكون الصفوية مع الأشعرية على المشائية والبهشمية.

٤) **والفصل التخليصي**، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤديان إلى الْمُعاداة والْمُوالاة الطَّرْدِيَّتَيْن: فتكون الرشدية مع الظاهرية على الإشراقية والباطنية؛ وتكون الإشراقية مع الباطنية على الرشدية والظاهرية.

٥) **وبذلك صارت** الخارطة المذهبية ذات قوانين قابلة للتحديد المنطقي، بفضل جدول النشأة بالتقارب الذاهب إلى حد الاتصال، والتباعد الذاهب إلى حد الانفصال، والمعاداة، وبحكم المعاداة والموالاة الطردِيَّتَيْن والعَكْسِيَّتَيْن بين المدارس الفكرية، في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية، إذا ربطناه بمنازل الكلي التي تحددت خلال التجربتَين الظرفين، أعني **تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل: والأولى تضع أسس العلوم الإنسانية، أعني التاريخ والسياسة؛ والثانية تضع أُسُس العلوم الطبيعية، أعني المنطق والرياضة**. لذلك فلا عجب إذا أصبح أرغانون العلوم الإنسانية الأسمى، أعني **التاريخ**، وأرغانون العلوم الطبيعية الأسمى، أعني **المنطق**، مدار الإشكال في السعي إلى تحديد منزلة الكلي، بما هو المعلوم الغاية في النظر والعمل نقلاً وعقلاً، أعني **العمران الإنساني** في الأولى، **والطبيعة الكونية** في الثانية.

وعلم الأول هو السياسة المدنية أو علم العمران والاجتماع الإنساني. وعلم التاني هو الرياضيات أو النظام الكوني[١]: لذلك كانت النهضة العربية والإسلامية، استناداً إلى هذا التاريخ الفكري، سعياً إلى معالجة إشكاليتي فكرها: **السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة.**

وبذلك نفهم لم آلت مسألة الكلي النظري والعملي إلى هذه الصيغة التي جعلتها مسألة في تحديد **منزلة الإنسان بما هو خليفة.** ذلك أن الكلي النظري والكلي العملي هما عينُهما **فعاليةُ الإنسان النظرية وفعاليته العملية** اللتان هما فعاليةُ التكوين التاريخي لهذين الكلّيّيْن اللذين لا وجود لهما في ذاتهما، واللذين هما عينُ تاريخه[٢] . فكيف تمت النقلة من المسألة الوجودية (منزلة الكلي) إلى المسألة

---

(١) والرياضيات يُنظر إليها على أنها علم السياسة الكونية، قياساً على السياسة المدنية، لأنها، في حوهرها، علم نطام العالم. وليس من المصادفة أن يكون أول نسق فيزيائي رياضي كوني هو علمَ الفلك البطليموسي الذي يعد نموذجَ سياسة الكون، وعليه تقاس سياسة المدينة، وخاصةً في رسائل إخوان الصفا.

(٢) فتكون المقابلة التي يعتمدها ستروس لتحديد الثقافي بالمقابل مع الطبيعي فاقدةً لكل معنى؛ إذ إن الكلي الطبيعي لا وجود له؛ والموجود الوحيد من الكليات هو التشريعات الإنسانية النظرية والعملية، وهي تشريعات ذاتُ كلية نسبية، وتاريخية، ومتدرحة التعميم إلى ما لا نهاية. ومعنى ذلك أن ما يعود إلى الطبيعة من الإنسان، بالمقابل مع ما يعود إلى الثقافة، إذا وضعناه كليّاً أثبتنا أمرَيْن لا دليلَ عليهما: أولاً أن للإنسان طبيعة كلية هي الطبيعة الإنسانية المتعالية على التاريخ؛ وثانياً أن الثقافي، من ثم ذو طبيعة منفصلة عن الطبيعة بإطلاق ما دامت ليست مما يشترك فيه الإنسان. والاستثناء الوحيد – أعني الحُرُمات – (L'interdiction de l'inceste) من أكذب الاستثناءات وأكثرها مغالطة: فما دام المحرم من العلاقات الجنسية ليس واحداً بعينه، بل الواحد هو التحريمُ دونَ تَعْيين، فإن جميع المؤسسات الاجتماعية الثقافية هي من هذا الجنس، فهي جميعاً كليةٌ، بما هي فاقدة لتَعْيين مضمونها، وخاصة بعد تعيينه. وإذا عيّنا المضمون الطبيعي، كان الشأن من نفس الجنس، فيصبح الكلي شكلاً خاوياً بلا مضمون في الطبيعة والثقافة على حدّ سواء، وإذا ما عيّنا المضمون فُقِدَ الكليُّ، فيهما معاً، والإشارة هي لنظرية كلود ليفي ستراوس الواردة في Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton 1967

"Posons donc que tout ce qui est universel chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, et que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier".

وفصلاً على أن هذا الفصل متعدر، إن صحّ كمعيار، فإنه غير صحيح إذ لا شيء في الإنسان يتميز بالكلية والإطلاق بالمقابل مع الإضافي والخاص، عدا الشكل الخاوي، أي الاسم. أما المسمى فهو دائماً خاصٌ وإضافيٌ طبيعيّاً، كان أو ثقافياً. ومعيار الكلية الشكلية الخاوية، إذا طبقناه على الثقافي=

الأناسية (منزلة الإنسان)؟ ذلك هو فضل الصدام بين التجربتيْن - الطرفين - المحددتيْن اللتين وصفنا، بحكم التقابل بين طرح المسألة ذهاباً من الطبيعي إلى التاريخي، وطرحها ذهاباً من التاريخي إلى الطبيعي، في مرحلتيه، أعني:

المقابلة بين الذهاب من ما بعد الطبيعة إلى ما بعد التاريخ في الأفلاطونية المحدثة بجميع أصنافها التي رأينا، **والذهاب من ما بعد التاريخ إلى ما بعد الطبيعة في** الحنيفيات المحدثة التي رأينا.

المقابلة بين الذهاب من الطبيعة إلى التاريخ في الردود على الأفلاطونيات المحدثة بنفي ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المؤسسين للكلي الواقعي فيها، **والذهاب من التاريخ إلى الطبيعة** في الحنيفيات المحدثة بنفي ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة المؤسسين للكلي الوضعي فيها.

وهذا من منظار لم يطرد صاحبُه نتائجَ نقده. **إذ لو ذهب النّاقد لأداة الأفلاطونية المحدثة (المنطق) إلى الغاية، لتبين له أن ذلك يأتي على الحنيفية المحدثة معها، فلا يبقي منها شيئاً (ابن تيمية). ولو ذهب النّاقد لأداة الحنيفية المحدثة (التاريخ) إلى الغاية، لتبين له أن ذلك يأتي على الأفلاطونية المحدثة معها، فلا يبقي منها شيئاً (ابن خلدون).** لذلك كانت محاولتُهما الفلسفية متجاوزةً لدوافعها الظرفية، فأصبَحا، بذلك، فيلسوفيْن بإطلاق، لكون ما أخْفَتْه بَيْنونَةُ دَوافِعهما، سرعان ما فضحته ضَمائِرُ أعمالهما. **وبذلك أمكن لهذه الأعمال أن تصبح أساس النهضة العربية الإسلامية في القرنين الأخيرين. فتم جبر الكسر والاتصال بالماضي الأهلي والحاضر الأجنبي للمعاصرة الجوهرية بين فكريهما والحي من الماضي الأهلي والحاضر الأجنبي.**

= صار هو بدوره موجوداً، وانتسب، من ثم، إلى نظام الطبيعة الذي يعتبره مقابلاً لنظام الثقافة. فلا يوحد مجتمع خال من القانون والزواج، ومراسم الموت، والعادة، إلخ. وهي اسميّاً واحدة لكن مضموناتها المعيّنة مختلفة كما أن العفوية المزعومة في الطبيعي لا معنى لها. فلا شيء في سلوك الإنسان عفوي إطلاقاً. فحتى الوظائف العضوية اللاإرادية - كخفقان القلب والتنفس - فإنها محددة ثقافيّاً وتتميز من حضارة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، ومن شخص إلى آخر.

لكن هذه الغاية التي بلغ إليها الفكر العربي - أعني منزلة الكلي بما هي منزلة الإنسان الناظر والعامل - كانت دائماً مناط الإشكال بين مدارس الفكر الديني، وبينها وبين مدارس الفكر الفلسفي خلال التجربتين - الظرفين المحدِّدَتَيْن. فهذه المنزلة المنسوبة إلى الإنسان عامة تختلف طبيعتُها بحسب تحديدها من منظار واقعي، أو من منظار اسمي. **ففي الحالة الأولى، يقع التسليم السريع بأن خلافة الإنسان سيادةٌ مطلقة تجعل الخليفة نداً للمستخلف، ما دام علمه هو عينُ طبائع الوجود، وعمله هو عينُ قيمه. وفي الحالة الثانية، تبقى الخلافة مجرَّدَ خلافة، لكون علم الإنسان ليس طبائعَ الأشياء ولا عملُه قِيَمَها؛ بل هما مجرد اجتهاد لتنظيم ما يحصُل للإنسان من تجربة نظرية وعملية، حول مجال نظره (ويشمل الطبيعة والتاريخ)، ومجال عملِه (ويشمل التاريخ والطبيعة)**[1].

أما طبائعُ الأشياء وقيمُها الذاتية فهي من الغيب الذي لا يعلمه إلاّ الله. وتلك هي المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية، والعلة الرئيسية للصدام والتوتر اللذيْن حكما الجدليتيْن «الإشراقية - الصوفية» و «الرشدية - الكلامية» اللتين ترفعان العلم النظري والعملي من منزلة السعي الاجتهادي، إلى الاتحاد والاتصال بالذات الإلهية، إما بتجاوز العالَم (الأولى)، أو بتوسُّطِه (الثانية)، جاعلتَيْن ما هو نسبيٌّ بإطلاق مُطلقاً بإطلاق.

وبيِّنٌ أن هذا الإطلاقَ والرفعَ إلى المعيارية في النظر والعمل وثيقُ الصلة بالمسألة الأساسية التي يدور حولها اللقاء الصدامي بين المذاهب الدينية فيما بينها، والمذاهب الفلسفية فيما بينها، وبين الفريقين، أعني السلّم الترتيبي لمصادر التشريع بالمعنى النظري والعملي. فتقديمُ العقل في الطبيعة والشريعة، أو تقديم

---

(١) وهذه أهم نتائج الثورة الاسمية: زوال البوْن الوجودي بين الطبيعي (الذي كان وحده موضوعَ نظر عند الواقعيين) والتاريخي (الذي كان وحده موضوع عمل عندهم) ومن ثم زوال البوْن الإبستمولوجي بين علميهما. فصار العلم النظري عملاً نظريّاً في جوهره. وصار العلم العملي نظراً عمليّاً في جوهره، وبذلك أصبحا أداتَي السيادة على الطبيعة، وعلى الشريعة لا غير. لكن هذا المبحث يخرج عن إطار عملنا هذا. راجع في ذلك مصنفنا إصلاح العقل في الفلسفة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٤م.

النقل في الطبيعة والشريعة تتغيرُ طبيعتُهما بحسب حيزهما ومدلولهما. فهي، في حالة الفصل بين عقلٍ ونقلٍ من طبيعة مختلفة، غيرُها في حالة الوصل بينهما، لكونهما من طبيعة واحدة. فالعقلُ والنقلُ أصلان من طبيعة مختلفة عند البعض؛ لذلك فالترتيب بينَهُما ضروري. وهما أصلٌ واحد عند البعض الآخر، ولا معنى للتراتب. والثنائية تميز المذاهب الوسطى في الدين والفلسفة. والوحدةُ تميز المذاهب القصوى في الدين والفلسفة. والأولى تُفيد الانفصالَ بين الذاتِ الخليفةِ والذاتِ المستخلِفةِ، أو بين الإنسان والإله. والثانية تُفيد الاتصالَ بين الذاتَيْن. وبذلك يصبح للمذاهب محوران تتوزع عليهما فصائلُهما:

محور الانفصال بين الذاتين المستخلِفة (الإله) والمستخلَفة (الإنسان): ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها **بالعلمانية**.

محور الاتصال بين الذاتين المستخلِفة (الإله) والمستخلَفة (الإنسان): ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها **بالأصلانية** (أعني نقيض العلمانية غير الفاصل بين الإلهي والإنساني).

والغاية في الحالتين، بما هي حدّ لحركة الاتصال أو لحركة الانفصال، هي زوال إحْدى الذاتين، بذهاب الانفصال إلى الانقطاع (الناتج عن ضخّ الإيجاب في إحدى الذاتين، والسلب في الأخرى، قتْلاً للخليفة أو للمستخلف) أو بذهاب الاتصال إلى الوحدة (الناتج عن اعتبار الثنائية من وهم الذات الإنسانية). وهذه المعادلة التي اتّضحت حدودُها في التصوف، هي المعادلة التي حددت جميع المذاهب الدينية والفلسفية المختلفة **بالعبارة، والواحدة بالإشارة**، بحيث إن ابن خلدون لم يفعل شيئاً عدا تحديد طبيعة الإشكالية بتَسْمِيَتِها، أعني بردِّها إلى مسألة الخلافة النظرية والعملية وتطبيقاتهما (السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة).

وبذلك تبرز وحدةُ التاريخ الفكري العربي. فالحقبةُ الأصلُ انتهت إلى تحديد هذه المنزلة الصريح، في مراوحتها بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. والحقبةُ الفرع انتهت إلى استئناف فعلها التاريخي من هذا التحديد الصريح لمنزلة

الإنسان. والأولى بدأت بالغليان البركاني الناتج عن الصدام النظري والعملي لإدراك هذه المنزلة. والثانية بدأت بشبهِ خمولٍ أو نومٍ شِتْويٍّ غاب فيه الوعي بهذه المنزلة، وساد عليه الذهولُ عن السيادتين والتردّي بالعبادتين إلى عبوديتين وثنيتيْن أمام «مافِيَةِ» الشريعة (الفقهاء والمتصوفة)، «وماقِيَةِ» الطبيعة (المرتزقة والساسة)، لكون التنوير الروحي والنظري (ابن تيمية) والتنوير السياسي والعملي (ابن خلدون) زامنا هَجْمَتَيْن همجيتَيْن هدَّمتا الحضارة العربية: الأولى من الشرق، وانتهت بالسيطرة العثمانية والمغولية على العالم الإسلامي؛ والثانية من الغرب وانتهت بالسيطرة الإسبانية والسكسونية على مجال توسعه الممكن[١]. **وهو ما يُفَسِّرُ عدمَ حصول الثَّوْرتَيْن النظرية والعملية فعليّاً في التاريخ العربي الإسلامي، رغمَ حصولِهما فِكْرِيّاً في نسقَي ابن تيمية وابن خلدون. إذ لا يمكن أن نتجاهل مفعولَ هذه العوامل الأجنبية التي لها دورٌ شبيه بالزلازل التي تنهي حضارةً من الحضارات، حتى وهي في أوج عطائها الفكري**[٢].

---

(١) إذ من المعلوم أن الحضارة الإسلامية، ككل الحضارات المستندة إلى عقيدة، ليس لها حدود جغرافية؛ بل هي كالمجرة تَتَمَدَّد دائماً بالانتشار، عند القوة، وتتجمد بالانحصار، عند الضعف. وفي هذه الحالة انتقلت السيطرة إلى العثمانيين وهم مرتزقة الدولة الإسلامية أو غزاتُها من المغول والتتر والأتراك، وإلى السيطرة الإسبانية والسكسونية وهم منافِسوها على العالم المتحضر، ومجال التوسع الممكن. وقد واصلت هاتان الإمبراطوريتان التاريخ بأدوات الحضارة الإسلامية إيجاباً، وواصلها منافسوهم من الغرب (انجلترا) ومن الشرق (الإسلام المغولي) سلباً: فكانت للإمبراطورية العثمانية والإسبانية القوةُ المستندة إلى إزالة أسبابها (إزالة الحضارة العربية بأدواتها)، فلا يكون مآلها إلاّ الأفول. وكان للغرب غير الإسباني وللشرق غير العثماني العلمُ (إرث أدوات الحضارة العربية) الساعي إلى القوة، فلا يكون مآلها إلاّ الصعود. والأفولُ والصعود متناسبان. صعود إنجلترا أفول لإسبانيا؛ وصعودُ الإسلام الهندي أفول للعثمانيين، ولم تتم محاصرة الإسلام العربي، إلاّ عندما سيطر صعود إنجلترا على صعود الإسلام المغولي بعد أفول العثمانيين والإسبان، أعني بداية النهضة العربية، لما أصبح العالم العربي نفسُه هدفَ الاستعمار المباشر. عندئذ انتهت مرحلة الخمول أو النوم الشتوي الذي وقع فيه الفكر العربي، فعاد إلى الوعي الذي بلغ إليه عند ابن تيمية وابن خلدون، وبهما استأنف نهضته. وليس من المصادفة في شيء أن يكون أكبر دعاة النهضة من الإسلام المغولي المصطدم بالاستعمار الإنجليزي: الأفغاني.

(٢) فلأول مرة في التاريخ الإنساني تتظافر المصادفات الخارجية بصورة تقضي في الوقت نفسه على الأسباب المعرفية والمادية لحضارة من الحضارات:

* فالقتل الجماعي للعلماء والحرق الشامل للآثار، أصاب مراكز الفكر العربي، فكاد يأتي على الأسباب المعرفية للفعل الإنساني: أعني العلوم والخبرة المتراكمة في المكتبة، وفي العقول، والصناعات النظرية. =

٣- مصادر التشريع والخلافة الإنسانية:

لكن ذلك - واستناداً إلى الحكم بالنتائج - أدى إلى التشكيك في مراحل الفكر العربي كلها من منطلق ديني ينفي الفلسفةَ ويُحَمِّلُها مسؤولية الانحطاط المعلَّل بالانحلال الخُلقي؛ أو من منطلق فلسفي ينفي الدين؛ ويحمِّله مسؤوليةَ الانحطاط المعلَّل بالجُمُود الفكري. وإذا بالنهضة، من حيث لا يعلَمُ أصحابُها، تعود إلى نفس الصدام بين الأفلاطونية المحدثة (وهي الآن الجرمانية) والحنيفية المحدثة (وهي الآن إضافية إليها تحديداً)[1]؛ بحيث إن خاصيات الفكر العربي الراهنة ليس فيها شيءٌ واحدٌ يمكن أن يكون غير ما هو، بحكم ضرورة سد الهوة وجبر الكسر أولاً؛ ولكون الفكر الإنساني عامة صار كذلك، أعني ما وصفنا في الجديليتين الإشراقية - الصوفية والرشدية - الكلامية، ومحاولة تجاوزهما قبيل عصر الانحطاط. **إنها إذن بنية فكرية لا خصوصيةَ فيها لأي حضارة، بفضل ما اكتمل في المرحلة العربية؛ ولعلها ملازمة للإنسان، ما ظَلّ ناظراً وعاملاً من منطلقين يُعَبِّران عن التناقض بين الذاتيْن الآلِهَةِ والْمَألوهَةِ، سواء اتحدتا جمعاً بالتواصل، أو استثناءً بالتفاصل**، و لم تتميز الإضافةُ العربية فيها إلاّ بالتحدُّد الصريح الذي وصفنا، أعني

= * واكتشاف الممرات المحيطة بالعالم العربي والْمُغنية عنه ممرّاً ووسيطاً أصاب مراكز الإنتاج العربي، فكاد يأتي على الأسباب المادية للفعل الإنساني أعني الأعمال والثروة المتراكمة في الاقتصاد، وفي الأيدي، والصناعات التقنية.

فإذا أضيف إلى ذلك سيطرة الإسلام العثماني والمغولي داخل العالم الإسلامي، وكلاهما عديمُ العمق الفكري نظرياً وعملياً، أدركنا أسباب ما يسمى بالانحطاط الذي دام أربعة قرون (من ١٥ إلى ١٨ بدخول الغايتين) هي قرون الغياب العربي من التاريخ الإسلامي.

(١) فأما الأفلاطونية المحدثة الجرمانية فأمرُها هيِّنٌ، والكل يعلَم ماذا تعني: إنها الفلسفة المستندة إلى نظرية الكلي الهيجلية الماركسية المؤلّهة للتاريخ إلى حدود جعله ما بعد تاريخ يؤلّه الإنسانَ الناظرَ (هيجل)، أو الإنسانَ العاملَ (ماركس). وأما الحنيفية المحدثة الإضافية إليها فهي ما يعسر قبوله. ومع دلك، فإن جميع الإحياءات الدينية الآن في العالم الإسلامي، بما هي رادة على الأفلاطونية المحدثة الجرمانية، لا يمكن أن تكون إلاّ من جنسها ولو سلباً. لذلك نجد الكلام على الرأسمالية الإسلامية، وعلى الاشتراكية الإسلامية إلخ... وهي إذن قد ألّهت التاريخ، والبعد الدنيوي من الإنسان وجعلت الدين في خدمته. وما التعالي فيها إلاّ مجرد وسيلة موظفة للدفاع عن «المافِيَتَيْن» اللتين أشرنا إليهما، أعني «مافية» الفقه والتصوف، «ومافية» المرتزقة والساسة المتعاضدتَيْن لبناء سلطان روحي وزماني، ينتفي فيهما حق الإنسان - الخليفة.

ما حَصلَ في الجديلتَيْن، والردّ عليهما عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك محَقّقاً للنُّقلة من ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المتعالِيَيْن، إليهما كحادثَيْن في الطبيعة والتاريخ الفعلِيَّيْن، وبوصف ذلك منطلقاً للنهضة العربية الإسلامية.

كيف ذلك؟ ولِمَ هذا التنافس بين الذاتين الخليفة والمستخلِف، في صيغته المتعلقة بالتنافس بين مصدرين للتشريع النظري والعملي، أعني العقلَ والنقلَ، أيّاً كان مصدر النقل، الآية الشريعية (المعطى الشّرعي) أو الآية الطبيعية (المعطى الطّبْعي) القبلي النقلي أو القبلي العقلي، القبلي العملي، أو القبلي النظري؟ ذلك أن اعتبار الْمُعْطى التجريبي من جنس النقل، لكونه الْمُعطى الذي لا علة لكونه ما هو إلاّ كونُه ما هو، وكون الإنسان مدرِكاً له بحواسه، يَنْأى بالمسألة عن حصرها في المقابلة بين العقل والنقل (أحدهما في الفلسفة، والثاني في الدين)، ليعيدها إلى طبيعتها الحقيقية التي هي مقابلة بين العقلي القبلي (الذي هو من الإنسان) والعقلي البعدي (الذي هو من غيره)، سواء كان هذا العقلي البعدي مصدرُه المعطى الشرعي أو المعطى الطبعي[1]. وهو ما يَقُدُّ الفلسفة والدينَ إلى

(١) المقايسة بين السمعي والتجريبي في الفكر الديني عامةً، وبين التحربة البَصَرية الخارجية للعالم المادي والتحربة البَصيرية الباطنية للعالم الروحي عند المتصوفة والإشراق خاصة، أمرٌ معلوم لا يحتاج إلى تدليل. وما يُعْتَرضُ به على المقايسة مصدرُه معالطتان:

* الأولى، هي الزعم بأن المعطى التحريبي الخارجي في متناول أيّ بحرِّب، وهو إذن قابل للتكرار، بخلاف ما يُزعم من معطى تجريبي باطني. والرد على هذه المغالطة يسير. فرحال الدين والمتصوفة والإشراقيون ينفون العموم والتكرار على الأولى، ويعتبرونها من حنس الثانية، إذ هي لبعض الكبار من العلماء لا غير، وهي قبول لما حربه العلماء، لا الجميع.
* الثانية، هي الزعم بأن الْمُعطى التحريبي الخارجي غَنِيٌّ عن الإيمان، لأنه بدهي ومفروضٌ على الإنسان، بخلاف ما يُزعم من معطى تجريبي باطني. والرد كذلك يسيرٌ. فجميع المعطيات الصادرة عن الحواس وليدة الاعتقاد، والفرق كمي. إذ الاعتقاد العام والذي لا يكاد يشك فيه أحد يبقى اعتقاداً لا غير. والتشكيك في الوجود الخارجي ممكن، مثل التشكيك في الوجود الباطني. والفرق كمي لا غير.

والمفارقة الوحيدة هي. كيف نفهم متانة هذه الحُجج، وعدم فاعليتها في القبول بالمقايسة؟ كيف نفهم هذا الرفض رغم البداهتَيْن التاليَتَيْن:

* فالطبيعة العامية التي يُسلّم بها الجميع غيرُ حقيقتها التي يقول بها العلماء والفلاسفة.
* والشريعة العامية التي يسلم بها الجميع، غير حقيقتها التي يقول بها المتصوفة والفلاسفة. —

حدَّي الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، أعني الجدليتَيْن بطرفيْهما ووسيطَيْهما، كما بيناه في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة، وذلك ما حدَّد مضمون محاولتنا.

وسنقتصر، تحديداً لذلك، على الحنيفية المحدثة، لكونها، كما أسلفنا الظرفَ الْمُحيطَ بكلتا التجربتين، أعني بتعقيل علوم النقل وبتنقيل علوم العقل، ولكونها المحدِّدَ الأخيرَ لما بعدهما النقلي والعقلي، وخاصة في مرحلة الفكر العربي الأخيرة بعد الانفجار الذي نتج عن فلسفة ابن سينا الدينية ودين الغزالي الفلسفي(١). ففي الكلام الاعتزالي - بما هو وسيطٌ بين طرفي الشيعة والسنة ومُنقسمٌ إلى حدَّين أحدِهما متشيِّع (البهشمية)، والثاني متسنِّن (الأشعرية) - يُعَدُّ العقلُ والسمعُ مصدريْن من طبيعة مختلفة؛ أوَّلُهما متقدم على ثانيهما عند البهشمية، وثانيهما متقدم على أولهما عند الأشعرية. والمقابلةُ واضحةُ الطبيعة؛ لأنها هي عينها المقابلةُ بين منزلتَي الكلي عندهما. فالبهشمية القائلةُ بشيئية المعدوم وبأساسها في ذات الله (الحال)، أعني بشيئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الموجود العيني «أمراً - لا - يُمكن - أن - يكون - على - غير - ما - هو - عليه»، ما دامت ماهيتُه المتقدمة على وجوده شيئاً، وليست أمراً خالياً من التحديد الماهوي. ومن ثم فالسَّمع الذي يبلِّغ الوحيَ تابعٌ للعقل، لكون الوحي - مثل العقل - تابعاً لهذه «الشيئية»، وليس توقيفاً غيرَ مسبوق بالماهية(٢).

= لماذا يَظُنُّ البعضُ إذن أن وَراء الطبيعة العامية طبيعة ذاتَ حقيقة موضوعية هي التي يدركُها العلماءُ، ولا يُنسب ذلك إلى وهم العُلماء، مثلما يُفعل مع الشريعة ذات الحقيقة الموضوعية التي يقول بها المتصوفة وراء الشريعة العامية؟

(١) راجع III.١ و ٢ وفيه يتحدد هذا الدور ثم III.٣ و ٤. وفيه يبرز الطابع الديني الفلسفي للفكر الإنساني في عمقه الحقيقي، ويتبيَّنُ أن الدين والفلسفة لا يختلفان إلا بتعْبيرهما الخارجي وبشكْلِهما المؤسسي، وذلك على الأقل في الحضارات التي ننتسب إليها، تحرزاً عن الحضارات المجهولة.

(٢) وهو معنى العدل المتقدم حتى على التوحيد مبدأ اعتزالياً فالعدل هو عدم تناقض الإرادة المشرّعة للمشيئة الموحدة. وهو ما يقتضي ألا تكون القادرية منافية للمقدورية: والمقدورية هي ماهية المقدور عليه، والقادرية هي إيجادُه. التوحيدُ للموجِدِ من الموجودات، والعدلُ للموجودات من الموجد. وهو معنى تقديم الصادر عن الإله، على الصادر عن الموجودات. وإذن فالعدل هنا مدلولٌ وجوديٌّ، وليس،

والأشعرية النافية لشيئية المعدوم ولأساسها في ذات الله (الحال)، أُعني النافية لشيئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الوجود العيني «أمراً – توقيفياً – يمكن – أن – يكون – على – غير – ما – هو – عليه»، ما دام غيرَ مسبوق بماهية محدِّدة لطبيعتِه قبْل وجودِه، ذلك أن الموجودات تقبل، بحسب الممكن العقلي، أن تكون على هيئات لا متناهية الاختلاف. وكونُها «هي – ما – هي» من الأمور التوقيفية التي لا تُعلم بالعقل القبلي، بل لابدّ من الملاحظة البعدية، لأنها من الواقعات الوضْعِية وليست من الواجبات الطبْعية[1]. ومن ثم فالسمعُ، في الشرعيات، متقدم على العقل، لكونه يُعْلمنا بالتوقيف الشرعي. والتجربةُ، في النظريات، متقدمة على العقل، لكونها تُطلعنا على التوقيف الطبْعي، الذي هو من جنس الشرعي طبيعة، ويختلفُ عنه مصدرَ عِلْم[2].

فتعود بذلك مسألة التقدم والتأخر بين العقل والنقل إلى مسألة أعمق، (بعد توسيع مفهوم النقل إلى التلقّي عموماً، جمعاً لتلقي الخبر الشرعي وتلقّي المعلومة

= سياسياً ولا خلقياً. وهو بهذا المعنى يتضمن المبادئ الأربعة الأخرى: فالتوحيد عدل من الموحَّد لكونه اعترافاً بالإنسان يُؤمن ويَكفرُ؛ وعدل من الموحِّد لكونه اعترافاً بالإله، يُوجِدُ ويُعْدِمُ. والوعد والوعيد عدلٌ من الواعد مع ذاته ومع الموعود، ومن الموعود مع ذاته ومع الواعد، وعليه تتأسس الثقة بالشرع. والمنزلة بين المنزلتين عدلٌ من المنزِّل ليستقيم الوعد والوعيد. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدلٌ من الآمر والمأمور الْمُستَأمَر لحاجة الشرع إلى سلطان سياسي؛ وهو معنى الخلافة مؤسسةً سياسيةً تباشر الحكم بين الخلفاء بالمعنى العام.

(١) والواقعات الوضعية تتميز بكونها توقيفية وتحكمية. ومن أمثلة الغزالي في التهافت اختيار القطبين في العالم: فنقاط الكرة كلها متساوية رياضياً فلم كان القطب حيث هو؟ وتلك هي مدعاة الحاجة إلى الإرادة وراء القدرة، والعلة في نفي الغائية عن الأفعال الإلهية. راجع تهافت الفلاسفة الوجه الثاني من الاعتراض الأول على قدم العالم ص ١٠٤ وما بعدها وكذلك تهافت التهافت، الرد عليه، ص ٤١ وما بعدها.

(٢) والتصوف والإشراق يعتبران المصدر هنا تجريبياً، كذلك، ولكن موضوع التجربة ليس العالم الطبيعي الخارجي، بل العالم الروحي الباطني. وهذا العالم الروحي الباطني، الرصد الروحي، لا يتعلق بباطن الشخص، بل بباطن الوجود الذي هو واحد ببعديْه الشرعي والطبعي. راجع السهروردي، فلسفة الإشراق، مقدمة المصنف، الفقرة ٦ ص ١٣

الحسية[1]) هي مسألة العقلي القبلي والعقلي البعدي في الشريعة والطبيعة. **فلا وجود لقبلي عقلي في علم الشريعة وعلم الطبيعة، بل لا بدّ من التسليم بأنهما مُعطيان أو واقِعَتان:**

إحداهُما مصدرها الخبرُ السمعي لتعلقها بحدث مضى (من هنا مسألة الحقيقة التاريخية وفنيات الحصول عليها).

والأخرى مصدرها الحدْسُ الحسي إما المباشر أو الْمُخْبَر عنه، ويعود إلى الخبر السمعي (من هنا علاقة الحقيقة التجريبية، والحقيقة التاريخية، وفنيات التثبت منهما)[2].

كذلك كانت الإشكالية في الكلامين الوسيطين. أما في الكلامين المتطرفين على يسار الأشعرية وعلى يمين البهشمية، فإن الأمر مختلف، وذلك لأنهما يرفضان هذا الفصل بين العقل والنقل، ويرجعانهما إلى مصدر واحد للمعرفة. فالكلام المتاخم للأشعرية على يسارها، أعني الكلام السنّي الظاهري المغالي، يُزيل الثنائية بالصورة التالية: إنه يَرُدّ السمعَ إلى العقلِ ولا يقدّم أحدهما على

(١) من هنا المقايسة بين السمعيات وطريقة التحقق منها سواء كان المسموع شرعاً سماويّاً أو خبراً تاريخيّاً أياً كان، والمعلومات الحسية عامة وطريقة التحقق منها. فكلتاهما تَقَبُّلٌ لخبر من مصدر خارجي يستوجب الثقة في الْمُخْبِر، بعد الحذر المنهجي لتجنب الأخطاء. والتشكيك في المخْبر واحدٌ سواءً كان المخبِر يخبرنا بإدراك مباشر له، أو بخبر أخبَره به غيره، إذ حتى عندما تكون أنتَ نفسك صاحبَ المعلومة المعطاة أو المتقبّلة، فأنت لست على يقين من صحتها إلاّ بالتسليم بها، بعد الحذر المنهجي طبعاً، على أنها واقعةٌ معطاة لا دليل عليها غير حَدْسِها الراهن. وطبعاً فالأمر يتعلق بأحداث تاريخية، وليس بما فيها من متجاوز للتاريخ المتجاوز للتاريخ أعني الاتصال بالوسيط (جبريل) أخبر عنه النبي، وهو من جنس الرصد الروحي، ويعود إلى المسألة الصوفية الإشراقية، ويقيسه الغزالي، مثلاً، على الملكات النادرة عند كبار الفنانين والشعراء الذين يدركون أشياء لا يُصدّق بها غيرهم، لكونها من الخوارق بهذا المعنى المتعلق بالرصد الروحي. راجع مشكاة الأنوار ص ٣٥ - ٣٦

(٢) وبيّنٌ أن هذه المقايسة تنهدم بمجرد رفض نظرية الرصد الروحي التي تمكّن من طرد المقايسة. لذلك يسعى المتصوفةُ إلى جعلها أمراً كسبياً قابلاً للتعلم بالممارسة، حتى تتم المقايسة بين القابلية المدنية لكل رصد خارجي لأن يكون من نصيب أي إنسان يسعى إليه، ونفس القابلية لكل رصد باطني. ولو صحّ هذا لصارت المطابقة بين الخبر السمعي، والمعطى الحسي من حيث طبيعة الحقيقة فيهما (التقبل) أمراً مفروغاً منه.

الآخر، وذلك بحكم خَتْم الوحي، ونفي المقابلة بين الباطن والظاهر في الشريعة، حاصراً السمعَ الذي لا يُردُّ إلى العقل، في سمع النبي عن جبريل؛ وهو يتعلق بحدوث الظاهرة الشرعية، وليس بمضمونها ونصها؛ وكلاهما مُعْطيان حاضران حضورَ المعطى الطبيعي. **إن الآيات السمعية، والآيات الطبعية ليست متجاوزةً للعقل إلاّ من حيثُ كونُها موجوداتٍ (لا علة للموجود الشرعي والطبعي، فكلاهما مُعطيان). ولكنها، بعد أن صارت موجودة، فهي آياتٌ، للعقل الإنساني، بما هو إنساني، القدرةُ على فهمها؛ وهي غنيةٌ عن أي مصدر آخر للمعرفة.** وبدون ذلك يفقد الخطاب الإلهي للإنسان بآياته الشرعية والطبعية كل معنى.

ولو سلمنا بالحاجة إلى الوسيط، بعد وجود الرسالة والطبيعة، لأدى ذلك إلى التسلسل. فإذا كان خطاب الشرع لا يُفهم مباشرة، فأحرى بخطاب الوسيط أن يكون دونَه مَفْهُومِيةً! لذلك كان الرسول مبلّغاً لرسالة مفهومة بالذات للجميع. **وذلك هو العقل، سواء توجه إلى مُعطى الرسالة، أو إلى مُعطى الطبيعة. ومعنى ذلك أن النبي، والصدّيقين من أصحابه، والصالحين من العلماء والتابعين، ليسوا أئمةً، لكونهم وسطاء في علم الشريعة التي يعجز عن علمها غيرُهم من الناس، بل هم أئمةٌ لكونهم، بسلوكهم، وأفعالهم، وبوجودهم، يمثّلون الظاهرة الشرعيةَ نفسَها، بما هي خارقةٌ ليس لها تفسيرٌ، لكأنّهم من جنس وجود الظاهرات الطبيعية، التي لا تفسير لها إلاّ بعد قَبُول وجودها المعطى[(١)]!**

---

(١) وهذه العلاقة مع الظاهرات الخُلقية النادرة لا يخلو منها عصر، وخاصة بما هي رفع إلى المثال الأعلى المطلق لما يُسمَّى بالعصر الذهبي في تاريخ أمة من الأمم. فلو حدَّثْنا أطفالنا عن مجاهدي حرب التحرير من كبار الرجالات في تاريخنا المعاصر فضلاً عن الوسيط، لما صدَّقونا طرداً منهم لما يشاهدونه من مباشري الأمور أمامهم. فهل يصدق أحدٌ ما فعله الأميرُ عبد القادر الجزائري؟ أو عبد الكريم الخطابي؟ أو جمال عبد الناصر؟ وما امتازوا به من نظافة اليد؟ وسلامة الطوية؟ وبساطة العيش؟ ألا يعتبرون ذلك أساطير؟ وهل لنا من تفسير لمثل هذه الأمور، إذا لم نُسلّم أولاً بوجودها، خاصة وقد عاصرْنا بعضَها؟ هذا والأمثلة التي ضربناها تتعلق ببشر ليس منهم نبي ولا صدّيق. فكيف إذا كان الأمر متعلقاً بنبي له ما نعلم من الصفات ومن آزروه من الصحابة الذين يشهد أثرهم التاريخي بعظمتهم التي لا جدال فيها؟

وهذه الظاهرات الشرعية تجسدت خاصة في النص القرآني (وهو المعطى الأول)، وفي سنة الرسول (وهو المعطى الثاني) وفي سنة الصحابة والتابعين والصالحين من العلماء. وكلُّها معطياتٌ موضوعية، مثل الظاهرات الطبيعية؛ وعلمُها عقلي خالص مثلها لا بمعنى العقلي القبلي، بل بمعنى العقلي البعدي الغني عن الإمام المعصوم، والولي الموهوب. فهي تحتاج إلى التحقيق المادي (المنهج التاريخي) والتحقيق المعنوي (علوم اللغة والمنطق)، المؤسسين لأنساق فهمها (علوم الشريعة الغاية عقيدة وعباداتٍ، ومعاملاتٍ). ولا فرق عندئذ بين هذه العلوم التي تعالج المعطى الشرعي، والعلوم التي تعالج المعطى الطبعي الذي يحتاج إلى التحقيق المادي (المنهج التجريبي)، والتحقيق المعنوي (علوم الرياضيات والمنطق) المؤسِّسين لأنساق فهمها (علوم الطبيعة الغاية مذاهب، وتقنياتٍ واستغلالاتٍ). **وكلا العلمين اجتهادي وتحليلي بالاستناد إلى تحقيق المعطى ماديّاً ومعنويّاً. لذلك فلا نعجب من كون نموذج العلم الأسمى، في هذه الحالة، مستمداً من الفقه وأصوله.**

والغريب أن هذا الكلام السنّي الظاهري يعارض نظريةَ التوقيف والتحكُّم ونفي الغائية في علم الطبع وعلم الشرع، مثل البهشمية، وخلافاً للأشعرية. والعلة، مع ذلك، واضحة. **فالتسليم بالتوقيف والتحكّم ونفي الغائية كلها مبادئ تؤدي، عند طردها، إلى وجوب الوساطة أعني الإمام المعصوم والولي الموهوب، لمعرفة التوقيفي الذي يعجز العقل عنه.** لذلك فالظاهرية الحنبلية تقترب من البهشمية، اقتراب الباطنية الإسماعيلية من الأشعرية، وذلك في نظريتهما في الوجود، تأسيساً لنظريتهما في المعرفة. **فالحنبلية والبهشمية تشتركان في نفي التوقيف والتحكم الإلهي لحاجتهما إلى إثبات عقلانية السمع**؛ ولكنهما تختلفان، لكون الأولى تعتبر العقل والسمع شيئاً واحداً، والثانية تقدم العقل على السمع لفصلها بينهما. والإسماعيلية والأشعرية تشتركان في القول بالتوقيف والتحكم الإلهي، لحاجتهما إلى إثبات سمعانية العقل، وتختلفان لكون الأولى تعتبرهما شيئاً واحداً، والثانية تقدم السمع على العقل لفصلها بينهما.

وبذلك يصبح السلّم الترتيبي لمصادر التشريع المعرفي خاضعاً للعلاقات التالية، في الظرف المحيط المحدّد لغيره من ظاهرات المعرفة العقلية والنقلية، في الفكر «العربي – الإسلامي» المتقدم على عصر الانحطاط:

١ – الفصل بين العقل والنقل للتفاضل بينهما(١):

(١َ) العقل قبل الوحي: البهشمية.

(٢َ) الوحي قبل العقل: الأشعرية.

٢ – نفي الثنائية في مصدر المعرفة لعدم التفاضل بينهما(٢) :

(١) سبق وأشرنا إلى أن الاعترال، قبل خروج أبي هاشم وأبي الحسن على أبي علي، كان مراوحاً بين السنة والشيعة، ولم يصبح محق ذا نسق واضح إلا بعد الانفجار الذي قسّمه إلى اعتزال متشيّع بوضوح (البهشمية)، واعتزال متسنن بوضوح (الأشعرية)، ونقطة الفصل الواضحة هي مسألة شيئية المعدوم وأساسها في ذات الله – أعني الحال: أعني إذن، مسألة الكلي.

(٢) ونفي الثنائية انتهى إلى هذا التقابل، لكونه يستهدف تأسيس مبدأين متقابلين:

* فالنفي الحنبلي علته الملاءمة بين نفي الإمامة وختم الوحي، بمعنى اكتماله، وتحقق المعطى الشرعي الذي أصبح، بعد حدوثه، غنيّاً عن مصدر معرفة آخر غير العقل الفطري الذي يتعامل به الإنسان مع الشريعة تعامله مع الطبيعة: ختم الوحي + نفي الإمامة ⇐ لم يبق إلا العقل الفطري أداة للمعرفة.
* والنفي الإسماعيلي علته الملاءمة مع إثبات الإمامة وختم الوحي، بمعنى اكتمال ظاهره، وحاجة باطنه إلى وسيط ذي عصمة وعلم موهوب لا يُغني عنهما العقل الفطري في الشريعة ولا في الطبيعة: ختم الوحي + إثبات الإمامة ⇐ لم يبق إلا العلم الموهوب أداة للمعرفة.
* والواقع أن العقل الفطري علمٌ موهوبٌ عند الحنابلة. لكنه يعمُّ الإنسان، ويقبل الاجتهاد. والعلم الموهوبُ عند الإسماعيلية عَقْلٌ فطريٌّ. لكنه يخص الإمام ولا يقبل الاجتهاد. وهكذا تعود المسألة إلى الخلاف حول مفهوم الخلافة. الحنبلي يعيدها إلى الإنسان بما هو إنسان، وهي الخلافة العامة. والإسماعيلي يعيدها إلى عيسوية مطلقة، حيث تكون الخلافة محصورة في الإمام المعصوم إلى حد حلول الرب فيه. وإذن فالعصمة والاجتهاد، كتقابل معرفي؛ يعودان إلى الإمامة الخاصة المعيَّنة إلهياً، والإمامة العامة المنتخَبة اجتهادياً. والعلة الواحدة هي التعامل مع ظاهرة ختم الوحي المتناقضة، إلا إذا أُوِّلت بمعنى نقلة الإنسان من القصور والحاجة إلى السمع، إلى الرّشد والاستغناء عنه. ولكن عندئذ كيف التخلص من السلطان المستند إلى القوة العمياء، أو من السلطان المستند إلى الإيمان الأعمى؟ وهل يمكن المفاضلة بينهما؟ تلك هي إشكالية المسألة العملية. كما عاشها الفكر العربي. والحل الأول سنّي، والثاني شيعي. وقد سعى الأول إلى الحصول على أساس الثاني (الإيمان الأعمى). والثاني غنيّ عن السعي إلى أساس الأول، إذ بدونه ما كان ليوجد (القوة العمياء): فجمعا بين الأمرين وهو ما وجدت النهضة عليه الوضع في المجتمع الإسلامي وما يعد إلى الآن أمّ قضاياها الفكرية والسياسية. وبدون حلّها لا نهضة.

(١ً) **العلم كله معقول شرعاً وطبعاً:** الظاهرية الحنبلية.

(٢ً) **العلم كله موهوب شرعاً وطبعاً:** الباطنية الإسماعيلية.

ولا غرابة عندئذ إذا كان الصدام الأقوى والتلاحم الأمتن بين ١-١ً. و٢-١ً.؛ مثلما هو الشأن بين١-٢ً. و٢-٢ً. فتكون الأشعرية، بفضل الصدام، أقرَب مدارس السنّة إلى الباطنية، ومن ثم أكثرَها صداماً معها، بحيث لا يكون اقترابُ الغزالي من الباطنية وحربُه عليها من المصادفات؛ وتكون الحنبلية بفضل الصدام، أقرب مدارس السنّة من البهشمية وأكثرَها صداماً معها، بحيث لا يكون اقترابُ ابن تيمية من البهشمية وحربُه عليها من المصادفات.

لكن الصدامين والتلاحمين لا يجب أن يغالطانا، لأنهما يقعان في بعدهما الوجودي والمعرفي، (أعني منزلة الكلي وعلمه) من منطلقَيْن متقابلَيْن، تمام التقابل: أحدهما واقعي، والثاني اسمي:

(١) **فالبهشمية والإسماعيلية واقعيتان.** لكن واقعية البهشمية تجعل الكلي - شيئية المعدوم - غيرَ مُحْدَث، وغيرَ مخلوق، وغيرَ موجود، بل هو ثابت في العَدَم والقِدَم. وواقعية الإسماعيلية تجعله محدَثاً، ومخلوقاً، وموجوداً قبلَ الوجود المادي، أي إن عمليةَ الخلق مضاعفةٌ أو مكرَّرة: خلق للصور الكلية كأعيان صورية، ثم خلق لتعيناتها المادية.

(٢) **والأشعرية والحنبلية اسميتان.** لكن اسميةَ الأشعرية تنفي كلَّ وجودٍ للكلي - لا شيئية المعدوم - وتجعلُ الخلقَ خلقاً مستمرّاً للأعيان المحسوسة نفسِها لعَدم وجود الطبائع؛ بحيث لا يكاد يوجد فاصِلٌ بين الإله والعالَم، ما دام قيامُ العالَم رهين اتصال فعل الخلق. أما الاسميةُ الثانيةُ فتجعل العالَم مفعولاً للإله، منفصلاً عنه؛ ومن ثم فالخلق المستمر لا حاجةَ إليه. فعلم الله، ومنه القرآن، قديمٌ وهو متضمِّن للأحكام الْمُتَقَدِّمة على الوجود العيني المحدَث للموجودات. وهذه الأحكام أسماءُ أعيانٍ لا كليٌّ فيها.

(٣) لذلك يبدو منطقيّاً أن تلتقيَ الاسميةُ المطلقة عند الأشاعرة مع الواقعية الإضافية عند الإسماعيلية. إذ يكفي أن نُطابق بين سلسلتي الخلق (الروحاني والجُرماني) عند الثانية، ليصبحَ من جنس الخلق المتّصل عند الأولى. وتلك هي نظريةُ وحدة الوجود الباطنية في التصوف المتأخر! وهو ما يُفهمنا جمعَ ابن تيمية بين الإسماعيلية والأشعرية، في ردوده على هذا التصوف، تحت اسم القدَرية الإبليسية، أو الْمُشْرِكية[1].

(٤) ويبدو منطقيّاً، كذلك، أن تلتقي الاسميةُ النسبية عند الحنابلة مع الواقعية المطلقة عند البهاشمة. فيكفي أن نطابق بين أحكام الخلق (ومنها القرآن) القديمة والأشياء المعدومة ليُصبح العالَم ذا وجود مستقل عن الإله، وقابلاً للعلم الموضوعي، لخضوعه إلى ثبات الأحكام والأحوال أو الماهيات القديمة، والوجود المحدَث.

(٥) ولا عجب، عندئذ، أن تكون البهشمية والحنبلية قريبتَيْن من الحل الأرسطي، بمجرد أن تقع المقايسة بين «الشيء المعدوم» و «الوجود بالقوة»، وبين الاسمية النسبية وشروط المعرفة بالقياس العقلي والتجربة الحسية.

(٦) ولا عجب، كذلك، أن تكون الأشعريةُ والإسماعيلية قريبتين من الحل الأفلاطوني، بمجرد أن تقع المقايسةُ بين عالَم الْمُثُل وصفات الإله وأفعاله، وبين الواقعية المطلقة وشروط المعرفة بالحدس العقلي والتجربة الصوفية.

(٧) وعندئذ يصبح اللقاء الصدامي بين مدارس الفكر الديني ومدارس الفكر الفلسفي مدارُه ومناطُه منزلة الكلي النظري والعملي وجوديّاً، ومنزلة علومهما النظرية والعملية معرفيّاً: وذلك هو المطلوب وما كان علينا بيانه[2].

---

(١) ابن تيمية، الرد الأقوم ص ٧٣ - ٧٤

(٢) ولعل أكبر الأدلة على واقعية البهشمية والإسماعيلية ما بيناه في فصلي الفارابي وإخوان الصفا والكلام الثاني والتصوف الثاني. كما أن أكبر الأدلة على اسمية الأشعرية والحنلية هو حربُ الأشعرية على المشائية والصفوية وحرب الحنبلية الثانية (ابن تيمية) على الرشدية والإشراقية والكلام الثاني والتصوف الثاني.

٤ – الدلالة الفلسفية لإشكالية الكلي في الفلسفة العربية

قد يرى المتعجّل في هذه البنى التي حددناها مجرَّدَ تَرْجَمة تقريبية لمنازل الكلي في الفكر الديني بمنازله في الفكر الفلسفي. ولكنْ، فضلاً عن كون ذلك قد حدَث فعلاً، وبه تفاهمت المذاهب وتَناهَمَتْ وتَلاوَمَتْ، يُبيّن تعميق التحليل، بوضوح، أن قابليةَ الترجمة نفسها – حتى لو سلمنا بأنها مجرَّد ترجمة – دليل قاطع على التشاكل المطلق بين منازل الكلي، بما هي مراتب المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، وفي الفكر الديني.

وهذا التشاكل بين منظومة منازل الكلي في الفكر الديني ومنازله في الفكر الفلسفي هو الذي يعلّل وجوبَ حدوث الثورة على الواقعية في مركز اللقاء وبؤْرته بين منظومَتَي الفكر، أعني الأفلاطونية المحدَثة، والحنيفية المحدَثة، خلال مراوحَتِهما بين حدَّيْهما بالوصل والفصل، كلٌّ على حدة، ثم بالمزاوجة بين حدَّيْهما، وذلك عند اكتمال التشابك والتشاجن بين جدليتَي الفكر اللتين تعينت فيهما علةُ التعَطُّل الذي أصاب النظرَ والعملَ، كما وصفَهُما ابن تيمية وابن خلدون إذ حاولا إصلاح العَطَب بإعادة تحديد منزلة الإنسان الناظر والعامل، في إضافتها إلى منزلة الكلي النظري والعملي، أعني عِلْمَي النظر (**الرياضيات والمنطق**)، وعِلْمَي العمل (**السياسات والتاريخ**) وكما فهمتهما النهضة العربية الإسلامية استناداً إلى هذه المحاولة.

ولما كان تعطل النظر ناتجاً عن فساد الحلقة الواصلة بين علم الطبيعة وما بعده التأسيسي المزعوم (**الميتافيزيقا أو العلم اللاتاريخي**)، فساداً أوقف فعلَ العلم (**الرياضيات**) وعلمَ فِعْلِ العلم (**المنطق**)، فإن الثورة الحاصلة في فعل العلم، خلال المرحلة العربية تَسْتَوجبُ التخلُّصَ من الميتافيزيقا المجمِّدة للعلم، وتحقيق الثورة في عِلْمِ فِعْلِ العِلْمِ، أعني **المنطق**، وهو ما سعى إليه ابن تيمية لنَقْلِهِ من الواقعية إلى الاسمية، وذلك بالصورة التالية: **فكُّ الارتباط بين النظري والوجودي، ونقل فِعْلِ العلم من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها، لكَوْنِهِ صار اختراعاً ووضعاً لنماذج التفسير**

المعالِجة لخبرتنا حول عادات الأشياء الطبيعية والتاريخية، ولم يبق علماً لطَبائِعِها. وتلك هي النقلة التي مكنت فكر النهضة العربية الإسلامية من الاتصال المضاعف: الاتصال بالماضي الأهلي وبالحاضر الأجنبي الذي كان في هذه المرحلة الفكرية: **الفلسفة الوضعية النظرية (كنط) = فيزياء العالم المقصورة على الظواهر.**

ولما كان تعطل العمل ناتجاً عن فساد الحلقة الواصلة بين علم التاريخ وما بعده التأسيسي المزعوم **(الميتاتاريخ أو العمل اللاتاريخي)** فساداً أوقف فِعْلَ العمل **(السياسات)** وعِلْمَ فِعْلِ العَمَلِ **(التاريخ)**، فإن الثورةَ الحاصلةَ في فِعْلِ العَمَلِ، خلال المرحلة العربية تستوجب التخلُّصَ من الميتاتاريخ المجمّد للعمل، وتحقيقَ الثورة في علم فعل العمل أعني **التاريخ**، وهو ما سعى إليه ابن خلدون لنقله من الواقعية إلى الاسمية، وذلك بالصورة التالية: **فكُّ الارتباط بين العملي والإكسيولوجي، ونقل فِعْلِ العمل من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها، لكَوْنِه صار اختراعاً ووضعاً للقيم، بالإضافة إلى علمه الذي هو من جنس العلم النظري المخترع لنماذج التفسير المعالجة لخبرتنا حول عادات الأشياء التاريخية والطبيعية، ولم يبق علماً لطبائعها**، وتلك هي النقلة التي مكنت فكر النهضة العربية الإسلامية من الاتصال المضاعف: الاتصال بالحاضر الأهلي وبالحاضر الأجنبي الذي كان في هذه المرحلة الفكرية: **الفلسفة الوضعية العملية (كونت) = فيزياء المجتمع المقصورة على الوقائع.**

ولم يبق إلاّ أن نقارن ثمرات هاتين الثورتين بثمرات ما هما ثورةٌ عليه، أعني الواقعية النظريةَ والعمليةَ التي تمثل حدّاً للجديلتَيْن، والاسميةَ النظريةَ والعمليةَ اللاهوتية[1] التي سيطرت عليهما، وصولاً إلى السلّم الاسمي المحدِّد لمنزلة الكلي،

(١) كنا شرحنا المقصود بالاسمية اللاهوتية. إنّها نفي الواقعية بالإضافة إلى الإله. وهي تنقلب مثل الواقعية، إلى تأليه للإنسان مُطلق إذا وضعنا أن علمَ الإنسان وعَمَلَه يُمكن أن يطابقا علمَ الإله وعَمله، كما تضع الجديلة الإشراقيةُ الصوفيةُ، بواسطة الاتحاد الصوفي، أو كما تضع الجديلة الرشدية الكلامية بواسطة الاتصال بالعقل الفعال. لذلك فلا فرق بين الواقعية والاسمية اللاهوتية، من حيث المعول على علم الإنسان وعَمله، لكونهما يخرجانهما من التاريخ، ويرفعانهما إلى ما بعده بإطلاق. ومن ثَمَّ كان عدم التفريق بينهما في المعالجة.

بما هي منزلة الإنسان غير المطابقة للواقعية، وللاسمية اللاهوتية. وهو معنى فكّ الارتباط بين النظر وطبائع الأشياء الذاتية لها عند ابن تيمية، وفكّ الارتباط بين العمل وقيم الأشياء الذاتية لها عند ابن خلدون، دون إفقادِهما كثافتَهما الوجودية[1].

وسنرى كيف أن الموقف الواقعي الذي يبدو قد جعل الإنسان مُطلقَ السيادة، عندما اعتبر عِلْمَه مطابقاً لطبائع الأشياء وعَمَلَه لقيمها، سينتهي إلى النقيض؛ وأن الموقف الاسمي الذي يبدو قد جعل الإنسانَ مُطلقَ العبادة، عندما اعتبر علمَه غيرَ مطابق لطبائع الأشياء وعمَلَه لقيمِها، سينتهي إلى النقيض. وتلك هي أهم مفارقات علاقة الاسمية الناسوتية بالواقعية بإطلاق (وبالاسمية اللاهوتية والناسوتية المطلقة كذلك):

(١) فالسيادة الوهمية، في الواقعية، تستند إلى الانفعالية المطلقة، في العلم والعمل، ومن ثم إلى امتناع تحقيق الشرط الأساسي لطريان **عهد الإنسان،** ذلك أن الظن بأن المعلومَ والمعمولَ من الوجود هو عينُ الوجود، بتوسط الضامن لوحدة التصوير في المادة الأولى وفي العقل المنفعل (العقل الفعال وواهب الصور)، يسلُب الإنسانَ حريةَ المبادرة، باعتبار ما يعلَمُه وما يَعْمَلُه مجرَّد انعكاس لما هو موجود، ويضفي على العلم والعمل الإنسانِيَّيْن إطلاقاً وهميّاً هُما خِلْوان منه. **وعدم إدراك ذلك يُغني عن السعي الفعلي لتحقيق الدنوّ الممكن من الوجود، للرضى بالسيادة الوهمية.**

(١) فالنظر الذي لا يُطابق طبائعَ الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمتَه كنظر، إذ إن ذلك هو النظرُ الوحيدُ الممكن للإنسان، وإلاّ صار إلهاً نَظَرُه هو عينُ طبائع الأشياء. والعمل الذي لا يطابق قيمَ الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمتَه كعمل، إذ إن ذلك هو العمل الوحيد الممكن للإنسان، وإلا صار إلهاً عَمَلُه هو عينُ قيم الأشياء. وبذلك يتميز حيِّزان، أحدُهما هو ملكوت المستخلِف، والثاني مملكة الخليفة، ولا يمكن للخليفة أن يضاهي المستخلف، خلافاً لما تراه الواقعية والاسمية اللاهوتية. ومع ذلك فالاسمية اللاهوتية مرحلةٌ ضرورية نحو الاسمية الناسوتية. يُصبح للإنسان القدرة على المبادرة والخلق النظري والعملي، دون البلوغ إلى مضاهاة القدرة الإلهية.

(٢) والعبادة الفعلية في الاسمية تستند إلى الفاعلية النسبية في العلم والعمل؛ ومن ثم إلى إمكان تحقيق الشرط الأساسي لطَرَيان **عهد الإنسان** الذي لا يزعم علمه مطابقاً للوجود وذاته للرب. ذلك أن التسليم بأن المعلومَ والمعمولَ الإنسانيَّيْن ليسا عَيْن الوجود، وأنَّهما مجرَّدُ محاولةٍ إنسانيةٍ لصياغةِ خِبْرَته عن عادات الأشياء، مع نفي الوسيط الضامن لوحدة التصوير في الوجود وفي العقل، يُعطي الإنسان حريةَ المبادرة، باعتبار أن ما نَعْلَمُه ونعمَلُه ليس مجرَّدَ انعكاس لما هو موجود، بل هو إنشاءٌ إنسانيٌّ لا يَزْعُم صاحبُه له أيَّ إطلاق. **وإدراك ذلك يُخْرِج إلى السعي الفعلي لتحقيق الدنو الممكن من الوجود، والتدرج في الحصول على السيادة الفعلية.**

(٣) لذلك فإن الموقف الأول - الواقعي المطلق المطابق بين علم الإنسان وعمله وعلم الإله وعمله - يُزيل كلَّ إمكانية لإدخال التاريخية في العلم والعمل لكونهما، وهميًّاً، فوق التاريخ، أو لكون التاريخ يُعَدُّ مجرَّدَ ضَلالٍ وضَياعٍ خارجَ الحقيقة النظرية المطلقة، والقيمة العملية المطلقة اللتين تُوجدان في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ. وبذلك تصبح الحقيقة النظرية والقيمة العملية لا تاريخية بالطبع، ويصبح التاريخ النظري والعملي لا حقيقياً، بل مجرد مظاهر وضلالات تبتعد عن الحقيقة، بحيث إن العلم والعمل الفلسفيين مثل السياسية المدنية، علم وعمل وهميان خارج التاريخ.

(٤) وهذا يعني أن السيادةَ المطلقةَ المزعومةَ، لكونها كاذبةً، إذ لا شيء يثبت أن ما نعلَمُه ونَعْمَلُه هو عين الطبائع والقيم الذاتية للأشياء، عدا الظن بأن الوجودَ مُنْحصِرٌ في الإدراك، آلت إلى ضدها. فقد أصبحت عبوديةً مطلقةً للمعرفة الأولى، أو للظنون الأولى التي يعتقد أصحابُها أنَّها مطابقةٌ لعين طبائع الموجودات وقيمِها. فلو صحّ أن مثل هذا العلم والعمل موجودٌ، لكان من السخف تغييره، ولَعُدَّ مِثْلُ هذا التغيير انحطاطاً بالإضافة إلى عهد ذهبي يمثله هذا العلم والعمل المطلقان. وعندئذ يُصبح كل طارئ بدعةً وابتعاداً عن الحقيقة، وينعدم الانفتاحُ الجريء الذي نجده عند فيلسوفَيْنا في النظر والعمل والذي أصبح شعار فكر النهضة العربية الإسلامية.

(٥) أما الموقف الثاني – الاسمية الناسوتية – فإنه يجعل العلمَ والعملَ تاريخيَّيْن بالضرورة، لكونهما يمثّلان سلسلةَ الاجتهادات الإنسانية النظرية والعملية، الساعية إلى ما هو ممكن للإنسان من الإدراك والتحقيق في علاقته بالمطلق، بحيث يصبحُ تاريخُ الإنسان العلمي والعملي مُمثِّلاً لفعالية الإنسان وحرية مبادرته، بما هو مشرّع لذاته تنظيماً لخبرته العلمية والعملية، دون مضاهاة الرب أوالخروج عليه.

(٦) أما المطلق الوجودي والقيمي فهُما من المسلّمات الإيمانية لكونهما من فعالية الذات الإلهية التي توجد الطبيعة والشريعة أو نظام الضرورة أو الأمر الكوني، ونظام الحرية أو الأمر الشرعي. ويوصف هذان المطلقان دائماً متعاليَيْن ومستقلَّيْن عن علمنا وعملنا، لكونهما «الغاية – الحد» التي يبقى علمُنا وعملُنا، بفضل خُضوعِهِما لها، دائِمَي التطور والتحسن.

(٧) وبذلك تتكوّنُ طبقةٌ كثيفةٌ من الكائنات النظرية وتطبيقاتها التقنية، والكائنات العملية وتطبيقاتها التربوية، فرداً وجماعةً، خلال محاولات الإنسان المتوالية لإدراك هذين المطلقَيْن، بمعنَيَي الإدراك – الشعور به والبلوغ إليه – نظرياً وعملياً. **وذلك هو التاريخ الإنساني، بل هو الإنسان، ولا شيء غيره، إن نَظَرْنا إليه من منطلق الإنسان؛ وهو عينُه ظهورُ المطلق للإنسان، إن نَظَرْنا إليه من منطلق الإله. وهذه العلاقة، من منظارَيْها، هي الخلافة والاستخلاف ببعدَيْهما النظري والعملي** وهي جوهر المشروع الذي تمثله النهضة العربية الإسلامية وجوهر ما تختلف به عن الفكر الغربي المعاصر لها والمستند إلى قتل الإله وتأليه الإنسان الغربي.

٥- الاستخلاف النظري والعملي:

وتعني علاقة الاستخلاف ببعديْها أمريْن:

(١) فالوجود أصبح ذا سيِّديْن، أحدهما سيد الوجود المطلق بما فيه منزلة الإنسان الخليفة والوجود الذي هو خليفة فيه؛ والثاني سيد الوجود النسبي الناتج عن فعاليتي الإنسان النظرية والعملية، بما هما علاقةٌ بالسيد الأول والوجودِ المطلق؛

وفيه يكون الإنسان – في الحنيفية المحدثة – مُجْتَبى طليقاً من الخطيئة بالمعنى الإنجيلي المحرَّف، ومن منزلة «الكائن الآلي» الذي تكون كل مبادراته خروجاً على صانعه بالمعنى التوراتي المحرَّف(١).

(٢) **والعبادة، بما هي خلافة، ليست عُبودية مطلقة تفقد الإنسان حرية المبادرة.** فلا شيءَ يثبت أن ما لا نعلمه وما لا نعمله من الوجود والقيم هما بالضرورة خارجان عن منزلة الخلافة خُروجاً مطلقاً. **فتؤولُ العبوديةُ لذلك إلى ضدها، ويصبح الإنسان فاعلاً علماً وعملاً، ويصبح التاريخ، رغم كون عَمَل الإنسان وعلمه ليسا قيمَ الأشياء الذاتية وطبائعَها، غيرَ مقصور على التحديد السلبي الذي يجعل منه ضلالاً وخُروجاً عن الحقيقة المطلقة، والقيمة المطلقة.** وإنما صار كلُّ ما يبادر به الإنسان ذا «بَراءَةٍ أصْلِيَّةٍ» وصادراً عن الإرادة الإلهية، صدورَ الخليفةِ عن المستخلِف. فحتى سفك الدماء، والفساد في الأرض أصبح الشر القليل الملازم للخلافة، بما هي الخير الجليل.

ولما كانت أهمّ علامات هذه الخلافة هي الاستيلاء على العالم، وأهمّ عِلِلِها هي التسمية (لا بمعنى الكلام، إذ إن الملائكة في حوار السجود يتكلمون، بل

---

(١) وذلك هو معنى التحريف في حدَّي الحنيفية المحدثة:

* فالتحريف الإنجيلي، حسب الإسلام، هو نظرية الخطيئة التي تجعل الوجود الدنيوي أمراً شيطانيّاً لا تكون النجاة إلاّ بالتخلص منه، ولا يكون الخلاص إلاّ بحلول الإله في الإنسان، وقَلْعِه من الوجود الدنيوي، بحيث تكون النجاة بقتل الناسوت للحفاظ على اللاهوت، وهوحل صوفي للتنافس بين الذاتَين.
* والتحريف التوراتي، حسب الإسلام، هو نظرية المبادرة الضالة دائماً. فكلما بادر الإنسان نظراً أو عملاً، كان ذلك خروجاً على صانعه وتحدّياً له. لذلك فالنجاة تقتضي اتصال الوحي لتجنب هذا الخروج، ولا يكون الخلاص إذن إلاّ بالعلاقة الأبدية بين الرب وشعبه المختار. بحيث إن الإنجيلية نقلةٌ من المصير الجماعي إلى المصير الفردي، ولكن المصيرَ واحدٌ؛ إنه رفض الإنسان، إما بقتله صوفيّاً، أو بتحويله إلى دُمْيَة بيد الوحي المتصل، والعلاقة الخاصة بين الإله والتاريخ الخاص لشعب الله المختار.
* لذلك كان نفيُ الخطيئة وختمُ الوحي وتحديدُ معنى الخلافة جوهرَ الإصلاح الديني في الحنيفية المحدثة. فالخلافة بما هي منزلة إنسانية متقدمة الوجود على عصيان الشيطان، وزلة آدم والاجتباء. وكل عودة إليها أو حصر للصلة بالمطلق في شعب مختار تعد تحريفاً للدين الذي يتطابق فيه الطبيعي والشريعي: لذلك كان الإسلام غاية الدين الفطري.

بمعنى الفعل النظري الممكن من السيطرة على العالم. لذلك **قابلت الملائكة بين خضوعها ومبادرة الإنسان!)**. ولما كانت الحدودُ الواضحة بين ما ينسب إلى الخليفة وما ينسب إلى المستخلف معدومةً، وكانت قدرة المستخلِف مطلقةً لا يمكن أن تُوصف بالعجز، صار كلُّ ما يَحْدُث في التاريخ من مبادرات الإنسان ناتجاً عن منزلة الخلافة، ومُجْتَبى باجتبائها، **ما لم يخرج عن مضمون الرسالة الخاتمة، بما هي الأولى بالذات، وإن كانت الأخيرة بالزمان. بحيث إن نسخَ الرسالات المتقدمة ليس نسخاً لما في مضمونها من مطابق للحنيفية المحدثة، بل لتحريفاتها، وهي تحريفاتٌ تعود إلى تَعْتيم مفهوم الخلافة، بردِّ أحد طرفي العلاقة إلى الآخر، إما بإخراج الإنسان من التاريخ (التصوف الإنجيلي) أو بحطِّ الإله وحصره فيه (شعب ا لله المختار التوراتي)**. لذلك صار التاريخ الإنساني، بما هو إنساني، داخلاً في الإرادة الإلهية، دون أن تُرَدّ إليه أو يُرَدُّ إليها؛ وهو معنى الاستخلاف في الحنيفية المحدثة التي تجعل من الدين عينَ الفطرة، ولا شيء سواها، بحيث إن الإنسان يُولَد عليها؛ وهو مُسْلِمٌ بالطبع وكافر بالمربى.

وهذه **«البراءة الأصلية»** التي تميز الإنسان ومبادرته في النظر والعمل تخلّصنا من ضربَي التحقيق الوهمي للميتاتاريخ: إما بنفي الإنسان صوفيّاً لرفعه إلى الإله، أو بنفي الإله عنصريّاً وحطّه إلى تاريخ أمة مختارة. وما دامت الماهيةُ والقيمةُ، موضوعَي النظر والعمل، من اختراع الإنسان الخليفة، فإن براءَتَهُما مُسْتَمَدَّةٌ من عدم ادعاء صاحبِهما أنّهما عينُ ما عليه الوجود في ذاته، وإلاّ صار الإنسان إلهاً، وانتقل من منزلة الخليفة إلى منزلة المستخلف، وقيمتهما أو كثافتُهُما الوجودية مستمدَّةٌ من عدم حَظْرِهما الصريح في الرسالة الخاتمة وفي الطبيعة، بما هما المعطيان اللذان يجتهد الإنسان للتعامل معهما بفطرته التي هي عينُ الحنيفية المحدثة، دون فصل بين الدين والتاريخ العلمي والعملي[1].

---

(١) وإذن فعدم الفصل بين الدّين والتاريخ النظري واضح الشرط؛ إذ هو مدلول الجمع بين ختم الوحي ونفي الحاجة إلى الإمامة المعصومة. أما عدم الفصل بين الدين والتاريخ العملي فهو الذي يعتبره ابن خلدون مميّزاً للإسلام، بالقياس إلى حدَّيْه التوراتي والإنجيلي: «والملة الإسلامية، لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة [عمومها للإنسان بما هو إنسان وعدم توجهها إلى أمة دون أمة] وحمل الكافة =

وبذلك يصبح التاريخ الإنساني، بما هو اجتهاد نظري وعملي، ذا «براءة أصلية»، وقيمةٍ ذاتية تبعدُه عن الضلالَيْن الممكنَيْن، **التألُّه الوهمي**، بجعل الإنسان إلهاً، أو بجعل الإله إنساناً. وذلك هو معنى الخلافة ببعديها النظري والعملي عند الفرد والجماعة، بما كان النظرُ والعملُ اجتهادَيْن إنسانيَّيْن لا متناهيَي التطور، لكون غايتهما – المطلق الإلهي علماً وعملاً – هي دائماً غيرَهُما. **فلا الإنسان يمكن أن يصير إلهاً، ولا الإله يمكن أن يصير إنساناً. والواسطة بينهما، أعني الطبيعة والشريعة، بما هما خطاب الإله الموجه إلى الإنسان، والنظر والعمل بما هما جواب الإنسان على خطاب الإله وعبادته له، أصبحا ممثِّلَيْن لحدَّيْ علاقة الاستخلاف: الطبيعة والشريعة (الخاتمة والفاتحة) من الإله إلى الإنسان؛ النظر بما هو عبادة، والعمل بما هو عبادة من الإنسان إلى الإله.**

من هنا يُصبح التاريخ العلمي (**الرياضيات والمنطق**، وما دونهما من العلوم النظرية التابعة لهما)، والتاريخ العملي (**السياسيات والتاريخ**، وما دونهما من العلوم العملية التابعة لهما) جوهرَ هذه العلاقة وتحققها. ولهما إذن كثافةٌ وجوديةٌ ذاتيةٌ. فلا يمكن، من ثمَّ وصفُهما بالضلالَةِ والضَّياع أو بالخطيئة خارجَ الإرادة الإلهية الدينية، أو المشيئة الإلهية الكونية، أي خارجَ مملكة الحرية والتكليف، ومملكة الضرورة والإلجاء: وهما جوهر الدين على هو حنيفية محدثة أو فطرة مدركة لذاتها.

= على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً، اتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتُهم عامة ولا الجهاد عندَهم مشروعاً إلاّ في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك. وإنما وقع الملك لمن وقع [له] منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدمناه، لأنهم غيرُ مكلّفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطالبون بإقامة دينهم في خاصتهم» (المقدمة III.٣٣ ص ٤٠٨). ومعنى ذلك أن المسيحية لم تُصبح من جنس الخلافة الإسلامية (في الحروب الصليبية مثلاً أو في حروب استرداد الأندلس) إلاّ لكونها صارت متأثرة بالإسلام وساعية مثله إلى اتخاذ الطابع الكوني، وفعلاً فعيسى عليه السلام يقول: إنه ما بُعث إلاّ للنعاج الضالة من بني إسرائيل. أما النبوات التوراتية فهي، بالطبع، منحصرة في شعب الله المختار المزعوم.

وقد أصبح موضوعُ التاريخ العلمي النسيجَ المتكاثفَ الناتجَ عن تراكم الإنشاءات الوضعية النظرية، لصياغة التجربة الاجتهادية الإنسانية حول سلوك الظاهرات الطبيعية والإنسانية، أعني لفهم خطابي الإله (الطبيعة والشريعة)، والتعامل معهما بالفكر وباليد. وأصبح موضوعُ التاريخ العملي النسيجَ المتكاثفَ الناتجَ عن تراكم الإنشاءات الوضعية العملية، لصياغة التجربة الاجتهادية الإنسانية حول تقويم الإنسان الظاهرات الإنسانية والطبيعية، أعني تقويمه فهم خطابي الإله (الشريعة والطبيعة) والتعامل معهما بالإرادة واليد[1]. ومجموعُ النسيجَيْن، فعاليةً ونتائجَ، هو الوجودُ الإنساني، بما هو حضارةٌ وعمرانٌ واجتماعٌ. **ولا غرابة، عندئذ، أن يقتضي مفهومُ الخلافة بهذا المعنى ختمَ الوحي وتعميمَه على الإنسان كإنسان، إذ لو بَقِي الوحيُ متّصلاً** لأصبحت الخلافةُ من جنس «**التسيير عن بعد**» للكائنات الآلية، ولكان الإمامُ المعصومُ والولي الموهوبُ والفيلسوفُ الملكُ الأسْلاكَ الناقِلَةَ، في لعبة هي إلى الدمى المتحركة أقربُ منها إلى وصف التاريخ الإنساني.

---

(١) وهذه التجربة ليس لها موضوعٌ من خارج، بل موضوعُها هو داتُها بعد أن تُوجِدَها. فالنشاط الإنساني النظري والعملي يتألف كل منهما من بعدَيْن أحدهما يوجد موضوعَه ويخترعه، والثاني يعودُ عليه ليَعْلَمه. فالنشاط النظري، بما هو خالق لموضوعِه هو الرياضيات الخالصة والمطبَّقة؛ وبما هو عائد عليه ليعلَمه هو المنطق الخالص والمطبَّق. والنشاط العملي، بما هو خالق لموضوعه، هو السياسيات أو الاجتماع الخالص والمطبَّق، وبما هو عائدٌ عليه ليعلَمَه هو التاريخ الخالص والمطبق. وهذان النشاطان، ببعدَيْهما وتطبيقاتهما، يمثّلان نسيجَ الوجود الإنساني التاريخي فرداً وجماعةً. وليس لهذه الأنشطة موضوع من غير جنسها؛ بل هما عينُ موضوعها. فليس موضوع النظر الموجود الطبيعي، بما هو طبيعي، بل هو المخترعات الوضعية التي ينمذج بها الإنسان ما يمكّنه نشاطُه من ملاحظته، من عادات الظاهرات الطبيعية والإنسانية. وذلك هو معنى التجربة العلمية وشروط صحتها حول ظاهرة من الظاهرات. كما أن موضوع العمل ليس الموجود الخلقي في ذاته، بما هو خلقي، بل هو المخترعات الوضعية التي يمدج بها الإنسان ما يمكّنه نشاطُه من ملاحظته من عادات الظاهرة الإنسانية والطبيعية. وذلك هو معنى التاريخ العلمي وشروط صحته حول ظاهرة من الظاهرات. ومجملُ القول وفصلُه أن الإنسان لا يعلم من الأشياء إلاّ ما صنع منها نظراً، ولا يعمل من القيم إلاّ ما صنعَ منها عملاً: فيكون الموضوع الوحيدُ لعِلْمِه وعَمَلِه هو علمه وعمله بوصفهما عبادة من الخليفة (الإنسان) للمستخلف (الله): وذلك هو معنى عدم الفصل بين الدين والوجود التاريخي في الملة الإسلامية.

لذلك كان ختمُ الوحي مصيبتهم الكبرى! وبذلك يتبين أن العلم المطلق المزعوم ليس إلاّ نفياً فعلياً لسلطان الإنسان الفعلي، وإثباتاً وهميّاً لسلطان الإنسان الوهمي؛ وأن العلم النسبي هو سلطان الإنسان الفعلي. وكذلك الشأن في العمل. ذلك أن الإطلاق في العلم والعمل، رغم كونه كاذباً ووهميّاً، يُطْلِقُ علماً وعملاً معيَّنَيْن، ويعتبر كلَّ ما عداهما ضَلالاً، خارجَ الحقيقة والقيمة في ذاتهما. فيكون التاريخ العلمي والعملي ضَلالاً وضَياعاً، وابتعاداً عن الحقيقة والقيمة. أما التّنْسيبُ، فإنه يجعل التاريخَ العلميَّ والعمليَّ سعياً اجتهاديّاً نحو الحقيقة والقيمة، ولا يضفي الإطلاقَ على أيٍّ من مراحله، فيجتمعُ له، من جهوده المتواصلة، قدرٌ كافٍ من التحقيق الفعلي للعلم والعمل، المتجاوزَيْن جمود الإطلاق الوهمي.

ولا عجب عندئذ إذا وصف ابن تيمية وابن خلدون أصحابَ الجدليتَيْن، بالتكبُّر، والنّفاق، والجهل والكفر بالإله والإنسان معاً:

فهم متكبرون، لظنهم الوجود منحصراً في الإدراك.

وهم منافقون، لكونهم لا يصرحون بذلك، إلاّ إذا فضحتهم شطحات بعض الصوفية.

وهم جاهلون، لظنهم ظُنونَهم طبائعَ الأشياء وقِيَمَها الذاتية، وليست مجرَّد اجتهادات نظرية وعملية.

وهم كافرون، أي ناكرون للحقيقة المتمثلة في استحالة المطابقة بين الرب والمربوب.

فكيف نفهم هذا الانقلاب العجيب إلى الضدّين في الحالَتَيْن: فموقفُ السيادة المطلقة، في الواقعية النظرية والعملية، يصبحُ عبوديةً مطلقةً. وموقف العبودية المطلقة، في الاسمية النظرية والعملية، يُصبح سيادةً مطلقةً؟ **إن السيادةَ المطلقةَ عند الواقعيين – وهي وهميةٌ – تعودُ إلى القول بانحصار الوجود في الإدراك، لظنهم**

الإدراك الإنساني قد بلغ ذروة الاتصال بالإدراك الإلهي، فضاهاه، فصار الخليفة عينَ المستخلِف! والعباديةَ المطلقة عند الاسميين - وهي حقيقةٌ - تعودُ إلى نفي حصر الوجود في الإدراك، لكون الإدراك الإنساني، مَهْما سما لن يُضاهِيَ الإدراكَ الإلهي، ولن يصير الخليفةُ المستخلِف. فيكون الإدراك المظنون مُطابقاً للوجود (لكونه مطابقاً للإدراك الإلهي)، في الحالة الأولى، بديلاً من الوجود ومعطّلاً، من ثم، محاولات تجاوز الإدراك، إلى المدرَك، والذات، إلى الوجود. أما في الحالة الثانية، فإن الإدراك الذي هو غير الوجود (لكونه غيرَ مطابق للإدراك الإلهي)، لا يمكن أن يُصبح بديلاً منه، فلا تتعطل، من ثم، محاولاتُ تجاوز الإدراك، إلى المدرَك، والذات، إلى الوجود.

فلا عجب عندئذ إذا أُوقفَ الانغلاقُ فعاليَتَي النظر والعمل عند الحدود التي اعتبرها حقيقةً مطلقةً، ختَمَ بها العلمَ والعملَ. وما فَتْحُ الوحي الشكلي، بعد ختمه المضموني، إلاّ لإضفاء السلطة الروحية على هذا التجميد الفعلي للنظر والعمل في الجديلتَيْن. ولا عجب إذا حرَّر الخروجُ من الإدراك هذه الفعالية، فأَنْتَجَ نسيجَي التاريخ الإنساني النظري وتطبيقاته، والعملي وتطبيقاته، أعني الرياضيات والمنطق وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما وثمراتها التقنية، والسياسيات والتاريخ وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما، وثمراتها التربوية.

وهكذا يكون نشاطُ الإنسان العلمي والعملي، من المنظور الاسمي، أمراً من إبداع الإنسان، بل هما هو، بما هو يتعين تاريخيّاً، حصيلةً لفعله الشخصي والجماعي. فهذه الطبقات المتراكمةُ من الإنشاءات العلمية والعملية هي الإنسان، بما هو اكتساب لذاته، خلال خلافته؛ إذ ليس الإنسان إلاّ هذا النسيج الذي يتكاثَفُ بالتدريج، خلال التاريخ النظري والعملي، بما هو صيرورةٌ للعمران البشري والاجتماع الإنساني، في إطار لا يمكن أن يَخْرُجَ عن حَيِّزَي الفعالية المتعالية، أعني حيِّزَ الضرورة أو الأمر الكوني، وحيِّزَ الحرِّية أو الأمر الشرعي، بلغة الحراني؛ وذلك هو معنى الاستخلاف، وهو المطلوب بيانه.

ولعل أفْضَلَ ما انتهى به هذا البحث هو بنية منازل الكلي، كما تحددت في التنافس بين الذاتَيْن الإلهية والإنسانية، من خلال عرض المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية لهذه العلاقة. فالنقاش الدائر حول منزلة العلوم النظرية والعملية أساسُه الموحِّد لجميع عناصره والمبرِز لطبيعته العميقة هو منزلة الكلي الواقعية والاسمية، وما بينهما من وسائطَ تتحدَّد بالصورة التالية (وهي جوهر حركية التاريخ الفلسفي العربي):

(١) **فالواقعية، يمكن أن تكون مطلقة، حيث يتقدم المعقول على العقل عند الإله** والإنسان، فيكون الإله كالإنسان، منفعلاً بمعلومِه وبمعمُوله.

(٢) **وقد تكون إضافية إلى الإنسان فقط، حيث يكون العقلُ الإلهيُ** مُتَقدِّماً على المعقول ومُبْدِعاً له؛ وهي إذن اسميةٌ إضافيةٌ إلى الإله فقط.

(٣) **ويقابل (٢) الواقعيةُ الإضافيةُ إلى الإله التي هي اسميةٌ** إضافيةٌ إلى الإنسان، حيث تكونُ أفعالُ الإنسان النظريةُ والعمليةُ من إبداعه، وليستْ من إبداع الإله؛ وإلاّ صار مسيَّراً ومَجْبُوراً، لا مخَيَّراً ومُكَلَّفاً.

(٤) **ويقابل (١) أخيراً الاسميةُ المطلقة حيثُ** يزولُ تقدمُ المعلوم والمعمول على العقل عند الإله وعند الإنسان. وهذا يعني أن الإله، هو بدوره، من صنع العقل الإنساني، كما أن الإنسان من صُنع العقل الإلهي. فلا يوجد أحدُهما فعلاً إلاّ إذا ثَبَتَ أنَّ الآخرَ مُجَرَّدُ فكرةٍ في ذهنه. **وهو ما ينتهي إلى تأليس الإله، ثم تأليه الإنسان، ثم قَتْلِهما، والعودة إلى الوضعية الأولى، أعني الواقعية المطلقة، حيث تصبح الذاتان مجرَّدَ انعكاس مُنْفَعِلٍ للحتميات الخارجية العمياء وهذا هو منطق التاريخ الغربي المعاصر.**

ولعلّ هذا هو المآل الذي صار إليه الفكر الإنساني، بمفعول الأفلاطونية المحدثة، والتوراتية المحدثة الجرمانية التي تَعيشُ الآن أفولَها، وعودةَ الإنسان إلى

الوضعيتَيْن الوسيطتين أعني (٢) و (٣): **وأولاهُما أشعريةٌ؛ والثانية بَهْشَمِيةٌ.** ومن الأولى كانت **المحاولةُ المغربية؛** ومن الثانية **المحاولة الحرّانية**[1]. وهما محاولتان تبرزان فوق الجديلتين بروز الصورة على أرْضِيَّتِها، فتمثّلان عمليةَ التنوير والتثوير الدائبة، ذهاباً من النظر إلى التحرير الرُّوحي والخلقي، أو ذهاباً من العمل إلى التحرير العقلي والسياسي.

وما لم نفهم محاولةَ ابن تيمية وابن خلدون هذا الفهمَ يبقى الفكر العربي، منذ النهضة، فكراً عديمَ العمق الفلسفي، وحبيسَ الحاجات الآزفة لخدمةِ اليَوْمِيّ من متطلبات الانفعال الدائم، **إذ لا وُجودَ لأمةٍ فاعِلَةٍ، وهي عديمة السَّند «الفلسفي - الديني» العميق الذي من جنس ما سعيْنا إلى تحديده في هذه المحاولة**[2].

* * *

(١) ومعنى ذلك أن أهمَّ حدث في تاريخ الفكر العربي هو قطيعةُ ابن أبي علي وربيبه مع الكلام الاعتزالي الوسيط المتردد بين الحلين السنّي والشيعي تحديداً لمسألتيْ النظر والعمل: وذلك لأنهما صاغا، صياغة صريحة ونسقية، مسألة المنزلة المنسوبة إلى الكلي النظري والعملي، بصورة جعلت المابعد الفلسفي والمابعد الديني يصبحان قابلين للقاء الصدامي كما وصفنا، وبصورة جعلت المرحلة العربية من الفكر الإنساني تصبح النموذجَ الذي لا محيد عنه في كل انبعاثات الفكر الإنساني: أعني المزيج الأفلاطوني المحدث والحنيفي المحدث الذي وصفنا في الجديلتَيْن، ومحاولتَيْ تجاوزه المغربية والحرانية (أعني محاولتيْ ابن خلدون وابن تيمية).

(٢) ذلك أن هذين الفيلسوفين بوصفهما غاية ما قبل الانحطاط وبداية ما بعده، مثلا الجسر الذي جعل جبر الكسر في الفكر العربي الإسلامي جبراً فلسفياً كلامياً يكون ممكناً على أسس عميقة هي أعمق ما في الفكر الفلسفي أنطولوجياً وإبستمولوجياً. كما أنهما بفعل هذا الجبر جعلا الربط بالفكر الغربي المعاصر لنا يصبح ممكناً. ذلك أنَّ بنية الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة وبنية لقائهما الصدامي هي المحدد الرئيسي اليوم لفكر الغرب تحديدها للفكر الإنساني منذ نشأة نسقية الحدَّين في الفلسفة ونسقية الحدين في الدين ومنذ اللقاء الصدامي بين المتجاوزين لهذا التقابل أعني أفلوطين فلسفياً والنبي محمداً ﷺ دينياً.

الفهرس العام

* * *

• **اسست** عام ١٩٥٧م

• **رسالتها**

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.
- احترام حقوق الملكية الفكرية، تشجيعاً للإبداع.

• **منهاجها**

- تنطلق من التراث جذوراً تؤسس عليها، وتبني فوقـها دون أن تقـف عندها، وتطوف حولها.
- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة، والمستقبل، وتنبذ التقليد والتكرار ومافات أوانه.
- تعتني بثقافة الكبار، كما تعتني بثقافة أطفالهم.
- تخضع جميع أعمالها لتنقيح علمي وتربوي ولغوي وفق دليل ومنهج خاص بها.
- تعدُّ خططها وبرامجها للنشر، وتعلن عنها: شهرياً وفصلياً، وسنوياً، ولآماد أطول.
- تسـتعين بنخبـة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحـرير، والأبحـاث، والترجمة.

• **خدماتها**

- بنك القارئ النهم، ونادٍ لقراء دار الفكر.
- جائزة سنوية للإبداع الأدبي والدراسات النقدية.
- ريادة في مجال النشر الألكتروني.
- أول موقع متجدد بالعربية لناشر عربي على الإنترنت للتعريف بإصداراتها ونشاطاتها.

www.fikr.com

- إسهام فعال في موقع (فرات) لخدمات الكتاب وتسويقه على الإنترنت.

www.furat.com

- خدمة المستفتي بإشرافها على موقع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

www.bouti.com

• **منشوراتها** تجاوزت ١٣٠٠ عنواناً، تغطي سائر فروع المعرفة.

دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر
دمشـــق - ســـورية - ص ب: ٩٦٢
هاتــف: ٢٢١١١٦٦ - فاكــس: ٢٢٣٩٧١٦
e-mail: fikr@fikr.com-http://www.fikr.com

Some Revelations of Arabic Philosophy Their Historical Logic Through The Universal's Status

Tajalliyāt al-Falsafah al-ʻArabīyah

Abū Ya'rub al-Marzūqī

تحرض الفلسفة الإنسان على البحث عن أجوبة لأسئلة ما فتئ يطرحها على نفسه.

والبحث عن الإجابة هو ما يشكل دائماً نواة كل معرفة، وبفضله تراكمت العلوم والمعارف التي نعم اليوم بها، ومن دون البحث ومحاولة الإجابة ربما لا يكون للحياة معنى، ولا لفهمنا ذلك تعمق.

هذا الكتاب يركز على واحد من المفاهيم التي أرقت الفلاسفة على مر العصور وهو مفهوم الكلّي، الذي أصبح محورَ كلّ تفكير علمي، في المنطق والرياضيات والفلسفة، وهو يشكل عملي محور كل تفكير علمي في التاريخ والسياسة.

إنه كتاب يعيدنا إلى الفلسفة في عصرها الذهبي، محاولاً تذكيرنا بأنه يمكن للعقل العربي المعاصر استدراك ما فاته من تقدم تحت وطأة عصور الانحطاط ونفض ما رانَ عليه من خمول

وبأن الأوان قد آن لنهضة فكرية عربية. والمفكر العربي الأصيل الدكتور أبو يعرب المرزوقي نموذج للمفكرين العرب المرموقين الذين ألموا بالفكر الغربي، واطّلعوا عليه بلغاته الأساسية، إلمامهم بالفلسفة العربية الأصيلة.

فأتى كتابه نموذجاً فريداً في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة

DAR AL-FIKR

3520 Forbes Ave , #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel:(412)441-5226
Fax (775)417-0836
e-mail. fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-57547-960-5
9 781575 479606

SROUR ALWANI 2001